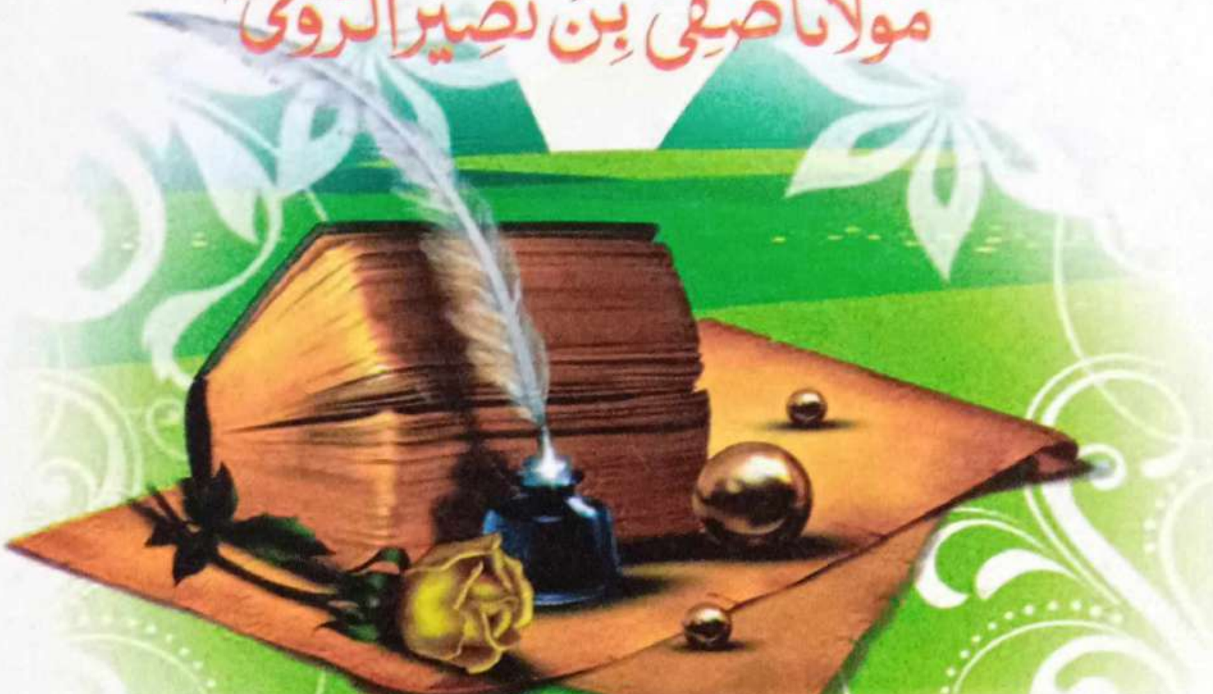
مَعدنُ الاُصُول

شرح

اُصُولُ الشَّاشِی

تصنیف

مولانا صفی بن نصیر الرومی



مکتبۃ الحرمین الشریفین
کانسی روڈ کوئٹہ

معدن الاصول

شرح

اصول الشاشی

تصنیف

مولانا صفی بن نصیر الرومی

مکتبۃ الحرمین الشریفین
کاسی روڈ کوئٹہ
0321-8001931

جملہ حقوق محفوظ

اسم کتاب	معدن اصول
شرح	اصول شاشی
تصنیف	مولانا صفی بن نصیر الرمیؒ
زیر اہتمام	امین اللہ صاحب
ناشر	مکتبۃ الحرمین الشریفین

مکتبۃ الحرمین الشریفین
کاسی روڈ کوئٹہ
0321-8001931

هو المستعان ولا تعسر وتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى الهمنا دقائق اصول الفقه بكرمه القديم و وفقنا بمحاولة الحق الصريح بفضله العظيم والصلوة على رسوله محمد ن الذى ارشدنا الى الدين القويم وهدنا الى الصراط المستقيم وعلى اله واصحابه الذين ظفروا من صحبته بنوال عظيم وبعد فيقول الفقير صفى ابن نصير رزقه الله تعالى مايتمناه واصلح امور دينه ودنياه لما رأيت الكتاب المعروف باصول الشاشى كتابا شاملا لامهات قواعد اصول الفقه والاحكام على وجه الاتقان والاحكام مع حسن التهذيب و لطف الترتيب وقد شرح كثير من الرجال واشتغل بحله جم غفير من مهرة ارباب الكمال لكنه قد خفى عليهم كنوز معانيه ورموز اسراره ولم يقدروا على كشف اقناع عن جمال مخدرات انواره اردت ان اشرحه شرحاً يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته بحيث لم يبق فيه اجمال ولا لاحد اشكالا اعانة للمتعلمين وطلبا للتسهيل على المقتبسين فسالته الهام الصواب فى الكتاب و الخطاب وجمعت فيه ماحفظت من الكتب المصنفة فى هذا الباب وما سمعت من الاساتذة من غرر الفرائد مما تلقته اولوا الالباب وسميته لاحتوائه على النكات العجيبة والفرائد الغريبة معدن الاصول اضفت اليها ما فى خاطرى من درر الفوائد بالهام الله الملهم بالصواب وسالت الله الكريم ان يجعله فى حيز القبول فهو غاية المقصود ونهاية المأمول و التمس ممن يطلع عليه من اكابر الفضلاء واماثل العلماء ان ينظروا فيه نظر الرأفة والاحسان ويصلحوا الوسوسة من شئ من الطغيان وانى بالنقصان معترف وللخطاء مقترن وليس امنتى من الانام الثناء الجميل فى العاجل وحسبى ما ارجو من الثواب الجزيل فى الآجل والله الهادى الى السداد واليه المرجع والمعاد وهو ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق ثم لما كان

اللائق بمبداء كل امر جليل القدر و مطلع كل شأن عظيم الخطران يبدأ فيه بذكر الله جل شانه صوناً عن الخلل و الزلل افتتح المصنف ؒ بقوله بِسْمِ اللهِ اسم خاص بذاته تعالى وهو اختيار اكثر السلف لانه لايوصف به غيره ولانه لابد له من اسم يجرى عليه صفاته ولا يصلح له غيره ولانه لوكان وصفا لم يكن قولنا لَا اِلٰهَ اِلَّا الله توحيدا مثل لَا اِلٰهَ اِلَّا الرَّحمٰن فانه يمنع الشركة فتعين انه اسم لذاته تعالى وقيل انه وصف لاعَلَمٌ لان المقصود من وضع العلم قد يكون تميز المسمى عن امثاله واشكاله والله تعالى منزه عن الامثال و الاشكال و اجيب بان المقصود من وضع الاعلام قد يكون تميز المسمى عما يشاركه فى صفة من الصفات كالاسد ونحوه وقيل انه وصف فى اصله لان ذاته تعالى من حيث هو غير مدركة للبشر فلا يمكن وضع الاسم له و لا الاشارة اليه باطلاق الاسم عليه بحيث لايستعمل فى غيره وصار كالعلم له اجرى مجراه فى اجراء الاوصاف عليه وعدم تطرق احتمال الشركة اليه ومعناه المستحق للعبادة واصله الٰهٌ فحذفت الهمزة وعوض عنها لام التعريف واشتقاقه اَلَهَ يأله الهة و اُلُوهية بمعنى عَبَدَ وفى اشتقاقه اقوال آخر ذكرتها فى شرح المنتخب الحسامى و انما وصف هذا الاسم بقوله الرَّحمٰن الرحيم مع ان هاتين الصفتين غير مذكورتين فى حديث التسمية اقتداء بكتاب الله تعالى ولانهما تدلان على عظم رحمته وعميم لطفه و كان ذكرهما فى مفتتح الامور ترغيبا للناس بان الله سبحانه و تعالى لايضيع سعى العباد لاسيما فى العلوم التى اوجب الله سعيها على العباد فان الترغيب فيه راجع الى الله تعالى ثم الرَّحمٰن فَعْلان من رحم وهو الذى وسعت رحمته كل شى كغضبان من غضب وهو الممتلى غضبا وكذا الرَّحيم فعيل منه كمريض و فى الرحمٰن من المبالغة ماليس فى الرَّحيم لان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فان قيل لم قدم الرَّحمٰن على الرحيم وهو ابلغ منه والقياس الترقى من الادنى الى الاعلى كقولهم عالم نحرير قيل ان ذالك انما يجب فيما اذا كان الاعلى يدل على الادنى مطابقة او تضمنا او التزاما لانه اذا قدم الاعلى مع دلالته على الادنى وزيادة كان ذكر الادنى بعده ضايعا وهنا ليس كذلك لان الرحمٰن يتناول جلائل النعم و اصولها و الرَّحيم دقائقها و فروعها فكان تناوله جنس

فکان هذا من باب التتمیم بذکر الدقیق بعد الجلیل لامن باب الترقی من الا على الى الادنی او نقول ان الرحمن لماکان خاصا من حیث اللفظ لا یطلق على غیر الله تعالى سبحانه کان بمنزلة اسم الذات فیکون تقدیمه على الرحیم منزلة تقدیم اسم الله تعالى علیهما فان قیل هما صفتان مشبهتان کغضبان ومریض والصفة المشبهة لایبتنی الامن الفعل اللازم وهما مبنیان من المتعدی یقال زید رحم الله قیل مبنیته من اللازم اما اصلاً واما رداً وهما مبنیان من الفعل بعد ما رد الى اللازم وکذا الحکم فی سمیع وعلیم ونحو ذلک ثم اتى عقیب التسمیة بقوله الحمد لله اداءً لحق شئ مما یجب علیه من شکر نعمائه التی تالیف هذا الکتاب اثر من آثارها واللام فی الحمد لله للاستغراق ای کل حمد لله وهذا اخبار باستحقاق الله سبحانه جمیع المحامد بصیغته وانشاءُ حمد بموجبه لان وصفه تعالى باستحقاق جمیع المحامد ثناء له باللسان على جهة التفضیل فیکون حمدا بموجبه ذکر بعض الشارحین ان اللام للاستغراق عند اهل السنة والجماعة وللعهد عند المعتزلة فمعناه عندهم معظم الحمد لله وهذا بناء على مسئلة خلق الافعال فانهم رأوا انفسهم خالقین لافعالهم الاختیاریة فرأوا الحمد راجعاً الى انفسهم ایضا وعندنا لما کان الله خالق کل شئ فجمیع المحامد لله تعالى وفیه نظر بوجوه الاول کیف یکون جمیع المحامد لله تعالى وقد یستحق العباد الحمد على الطاعات وعلى احسان بعضهم الى بعض باعتبار الکسب والاختیار فانّی یتحقق الاستغراق واجیب بان المراد بالاستغراق استغراق انواع الحمد دون افراده فیکون جمیع انواع الحمد مختصة لله تعالى والحمد الذی یستحقه العباد بمقابلة الکسب والاختیار فرد من افراده کذا قیل وفیه نظر لان انواع الحمد لیست منحصرة فی حق الله تعالى بل یُحمد العبادُ ایضا بنوع من الحمد الذی بمقابلة الکسب والاختیار ولان اختصاص انواع یستلزم اختصاص الافراد اذ لاوجود للانواع الا فی ضمن الافراد فان الانسان اذا اختص بشئ کان زید وعمر وجمیع افراده مختصا بذلک الشئ فاذا وجد فرد من افراد الانسان بدون ذلک الشئ لم یکن الانسان مختصا به واجیب ایضا بان الاختیار والکسب والاقدار فلا یصح الاستغراق ویمکن ان یجاب عنه ذلک الحمد لما کان

بجهة خلق الكسب والاختيار والاقدار راجعا الى الله سبحانه تعالى صح الاستغراق لان الاستغراق يقتضى اشتمال الافراد ولا يقتضى اشتمال جهاتها فيقتضى ان يكون جميع المحامد لله تعالى ولا يقتضى ان جميع المحامد بجميع الجهات له تعالى فيصح الاستغراق والاولى ان يجاب بان المراد بالاستغراق الاستغراق العرفى كما فى قولهم جمع الامير الصاغة فيكون المعنى جميع المحامد التى تكون بمقابلة خلق الذوات وخلق الافعال لله تعالى ولا شك ان هذه المحامد لا يستحقها غير البارى تعالى وانما حملنا على الاستغراق العرفى لان المقصود من القول بالاستغراق رد قول المعتزلة فانهم يقولون الحمد المعهود لله وهو الذى بمقابلة خلق الاجسام والافعال الجبرية دون خلق الافعال الاختيارية فقلنا ردّ الزعمهم الباطل ان جميع المحامد التى يكون بمقابلة خلق الاجسام وخلق جميع الافعال لله تعالى والثانى ان اللام عند المعتزلة للاستغراق ايضا لانهم قالوا لا يوجد الخير من العبد الا بلطف من الله تعالى وسموه توفيقه ولا يوجد الشر من العبد الا عند عدم اللطف منه تعالى وسموه خذلانا فالحاصل ان عندهم جميع المحامد راجعة الى الله تعالى باعتبار خلق الاجسام والافعال الجبرية والتوفيق والاقدار على كسب الافعال الاختيارية الا ترى ان صاحب الكشاف مع كونه من المعتزلة جعل اللام للحقيقة مع كون اللام فى قوله لله للاختصاص فيفيد اختصاص حقيقة الحمد لله تعالى واختصاص الحقيقة يستلزم اختصاص كل فرد حتى لو وجد فرد من الحمد لغيره تعالى لا يكون حقيقة الحمد مختصة له تعالى واما قوله والاستغراق الذى يتوهم كثير من الناس وهم منهم فباعتبار ان اختصاص جميع المحامد لما كان يحصل بجعل اللام للحقيقة لا يحتاج الى جعلها للاستغراق اذ حصول الغرض باصل يمنع الحمل على الفرع والثالث ان المصنف من اهل السنة والجماعة وكلامه على طباق مذهبهم فاللام فى كلامه متعين للاستغراق فلا معنى لبيان الاختلاف فى كلامه وفى كلام جميع اهل السنة والجماعة واجيب بان هذا الاعتراض انما يتوجه لو كان الحمد لله انشاء وقد ذكرنا انه هو اخبار بصيغته وان كان انشاء بموجبه فيتأتى الاختلاف فى كلام السنى فاعرف فانه دقيق وانما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لانه لو قال احمد الله دخل فيه حمده وحمد غيره من لدن خلق

وا قوله ولاشك ان ... جواب سوال يرد ... بالنظر ان اللام للاستغراق عند المعتزلة لانه لو الاستغراق عندهم لما

الذى يتوهم كثير من الناس وهم منهم فيه ان اللام عند المعتزلة ليس للاستغراق لانه نسب قول القائلين بالاستغراق الى الوهم فليجاب الشارح بقوله واما قوله الخ ١٢ فخر المحققين

ولا علم ان صاحب الكشاف معتزلى فى الاصول وكان حنفى فى الفروع ١٢ عبد القهار خادم العلوم فى مدرسة مفتاح العلوم ... انوار الهدى

العالم الی انتهاء دخول اهل الجنة الجنة و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العلمین و انما اضاف الحمد الی اسم الله دون غیره من الاسماء لانه اعظم الاسماء لعدم اطلاقه علی غیر الباری تعالی ولانه اسم للذات بخلاف غیره من الاسماء فانها صفات فکان فی نسبة الحمد الیه تنبیه علی انه تعالی یستحق الحمد بالنظر الی ذاته المحمود فی الازل من غیر نظر الی شئ من صفاته اذ لو نسب الحمد الی الخالق مثلاً یظن انه یحمد مثلا علی نعمة الخلق خاصة و انما وضع المظهر موضع المضمر ولم یقل الحمد له مع ان اسم الله تعالی مذکور فی التسمیة اتباعا لکتاب الله تعالی او لزیادة التمکن فی الذهن کما فی قوله تعالی قل هو الله احد الله الصمد او لئلا یتوهم ان الضمیر راجع الی الرحیم بناء علی ان الاصل فی الضمیر ان یرجع الی القریب ولو رجع الی الرحیم یوهم اختصاص الحمد بوصف الرحمة دون غیرها علی ما مر ولان فی اجراء اسم الله تعالی علی اللسان فضل ثواب علی ما جاء به الخبر وورد به الاثر وسیأتی وصفه بقوله السنه، اعلی منزلة المؤمنین بکریم خطابه والغرض من هذا الوصف مجرد الثناء کالوصف بالرحمن الرحیم لا التخصیص و التوضیح اما التخصیص فلان غیر الله تعالی لم یکن شریکا له تعالی فی هذا الاسم واما التوضیح فلان المخاطب یعرف هذا الاسم قبل ذکر الوصف فلا یحتاج الی "وهو الله تعالی" التوضیح بذکر الوصف والمنزلة فی الاصل موضع النزول والمراد ههنا المرتبة علی تنزیل المکانة منزلة و اضافة الکریم الی الخطاب من باب اخلاق الثیاب ای بخطابه الکریم "موقعه" ثم عدل عن الوصف الی الاضافة للاهتمام بشان الکریم "ای اضافة الصفة الی الموصوف" بالتقدیم لان علو منزلة المؤمنین "جواب سوال" متعلق بصفت الکریم لا بمطلق الخطاب لان "دلیل الاهتمام ۱۲" مطلق الخطاب ورد فی حق الکفرة ایضا فقدمه للاهتمام بشانه وعلیه قوله علیه السلام اوتیت جوامع الکلم او لرعایة السجع فانه محمود فی کلامهم وعلیه فواصل القرآن مع ان فی الاضافة من الاجمال والتفصیل ما لیس فی الوصف اذ هی من باب اضافة العلم الی الخاص للتخلیص و البیان کما فی اخلاق ثیاب کانه قال بشئ کریم من جنس الخطاب والباء "فی قوله بکریم" للسببیة متعلق بقوله اعلی وهو الظاهر فعلی هذا یکون صلة المؤمنین محذوفا ای المؤمنین بالله ورسوله ویراد بالخطاب الکریم مثل قوله تعالی وانتم الاعلون ان کنتم مؤمنین و ادخلوا الجنة انتم و ازواجکم تحبرون ولا تقنطوا من رحمة

الله وغير ذلك من الخطاب ؞ المتضمنة للكرامات أو يراد به قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا حيث خاطبهم بما هو من اشرف الاوصاف ـ اذ به ينالون السعادة الابدية والكرمات السرمدية و لعمري انه خطاب تعظيم وتشريف حيث خاطب مؤمني هذه الامة بهذا الخطاب وبعض الامم السابقة بيا ايها الفقراء وبعضها بيا ايها المساكين و بعضها بيا ابن الماء والطين ونحو ذلك ويحتمل ان يكون الباء صلة للمؤمنين اى الذين امنو بكريم خطابه فعلى هذا ايراد بالخطاب الكريم القرآن كله سمي به لتضمنه اياه وجعله للاستعانة كما زعم الشارح منظور فيه لان للباء للاستعانة تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم و ههنا ليس كذلك والكريم كل شئ كثير خيره ونفعه يقال كتاب كريم ورزق كريم ونفع الخطاب انه يعلو به المؤمنين درجات في الدنيا والآخرة ووصف الخطاب بالكريم لاخراج خطاب الكفرة مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الكافرون فانه لايعلو به درجتهم ويجوز ان يكون وصف الخطاب بالكريم من باب اسناد المجازى اى كريم صاحبه على نحو عيشة راضية وفى ذكر الخطاب فى مطلع الكتاب اشارة الى براعة الاستهلال والنداء على المقصود لان احكام الشرع يتعلق بالخطاب بل الابتلاء حصل به و رفع درجة العالمين بكسر اللام بمعانى كتابه حيث خصهم بالذكر قائلا والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم فى عموم قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم و التخصيص بالذكر انما يكون لشرف المخصص و اظهار فضله كتخصيص جبرائيل و ميكائيل فى قوله تعالى من كان عدو الله و ملائكته و رسوله وجبرئيل وميكال وقد قال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء والعالم نبى لم يوح اليه وفضائلهم اكثر من ان يحصى و الباء فى قوله بمعانى كتابه للسببية متعلق بقوله رفع اى رفع الله درجة العلماء من بين سائر المؤمنين بسبب فهم معانى كتاب و يجوز ان يكون الباء صفة للعالمين كقول تعالى الم يعلم بان الله يرى اى رفع درجة الذين علموا بمعانى كتابه وانما اقتصر على علماء الكتاب من سايرهم لان الكتاب جامع العلوم باسرها فكان

العالم به عالم بكل العلوم ولأن فيه تعريضا بان من خلا عن معانى القرآن كاهل الادب والمعقول غير معدودين فى زمرة العلماء كارباب سائر الصناعات وانما لم يقل ورفع درجة العالمين منهم الى من بين سائر المؤمنين مع ان المعنى على ذلك ايماء الى ان العلماء لعلو شأنهم ورفعة مكانهم غير داخلين فى المؤمنين ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس عالم او متعلم وسائر الناس كالهمج فان قيل فى تقدير منهم يلزم رفع درجة العلماء على انفسهم لانهم داخلون فى المؤمنين قيل الضمير فى قوله منهم عائد الى المؤمنين الذين ليسوا بعلماء كما فى قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ليس فيها ليلة القدر ولا يلزم تفضيل الشئ على نفسه وانما اختار العالمين وهو جمع القلة على العلماء وهو جمع الكثرة تنبيها على قلة العلماء فى كل عصر وزمان بالنسبة الى الجهلاء وخص المستنبطين اى المستخرجين للاحكام الشرعية من النصوص بعبارتها واشارتها ودلالتها واقتضائها وبالقياس على مواضع النصوص اراد بالمستنبطين المجتهدين اى خص المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم فى استخراج الاحكام الشرعية من النصوص بعبارتها واشارتها ودلالتها واقتضائها وبالقياس على الاحكام المنصوصة منهم اى بين سائر العلماء وانما عدل عن لفظ المستخرجين والمجتهدين الى لفظ المستنبطين اشارة الى الكلفة والمشقة التى بها ينال المجتهدون من الدرجة العلياء والرتبة القصوى ويدخلون تحت قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الالباب وذلك لان الاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء اذا خرج وفى استخراج الماء منها نوع كلفة ومشقة بل اشق منه والى ان حيوة الارواح بالعلم كما ان حيوة الاشباح بالماء ولذلك جرى بينهم تشبيه العلم بالماء فى كونهما سببى حيوة الارواح والاشباح والباء فى قوله بمزيد الاصابة صلة خص والمزيد مصدر ميمى اى خصهم منهم بزيادة اصابة الحق لان الخطاء منهم نادر والغالب اصابة الحق بخلاف غير المجتهدين من العلماء فانهم ليسوا كذلك ولان المجتهدين لهم اصابة الحكم المنصوص عليه مع علة بحيث يطمئن القلب لديه بخلاف غيرهم من العلماء فانهم لهم اصابة الحكم المنصوص عليه فقط فكان لهم زيادة

الاصابة والاصابة رسیدن و یافتن وصواب گفتن وثوابه ای خصهم بزیادة الثواب لانهم یستحقون الاجرین عند الاصابة و اجرا واحدا عند الخطاء لقوله علیه الصلوة والسلام لعمرو ابن العاص ان خطأت فلك اجر وان اصبت فلك اجران وسائر العلماء لایستحقون الاجر عند الخطاء فکان لهم زیادة الثواب لهم لزیادة تعبهم فی تحقیق الدین والاجر علی التعب "قدر" والثواب اجر الحسن فان قیل ماله استعمل الفعل الناقص فی حق المؤمنین والصحیح فی حق العالمین والمضاعف فی حق المستنبطین قیل لتنبیه علی ان المؤمنین وانکانوا مشرفین بشرف الایمان الا انهم ناقصون بلا نسبة الی العلماء لبقاء نقیصة الجهل فیهم وعلی ان العلماء صحیحون عن مرض الجهل ونقیصته وعلی ان المستنبطین لهم ضعف الصحة فی العلم فی الدین وفی الدرجة علی العالمین او یقال استعمل اعلی فی حق المؤمنین لموافقة قوله تعالی وانتم الاعلون ان کنتم مؤمنین واستعمل رفع فی حق العلماء لموافقة قوله تعالی یرفع الله الذین آمنوا الآیة واستعمل المضاعف فی حق المجتهدین لضعف اصابتهم وثوابهم فان قیل ماله اختار لفظ المنزلة فی حق المؤمنین ولفظ الدرجة فی حق العالمین قیل لتنبیه علی ان المؤمنین وصلوا الی درجتهم بتحصیل العلم والعلم به بالتدریج لان المنزلة ما یوصل الیها بدفعة واحدة والدرجة ما یوصل الیها بالتدریج "

والصلوة علی النبی صلی الله علیه وسلم اللام للعهد ای علی نبینا وانما ذکر الصلوة علی النبی بعد الحمد اما لانه المبین لقواعد للسائل الشرعیة ومعاقد الاحکام الفقهیة واما تکمیلا للحمد فان جمیع ما یصل الیه من النعم فهو بواسطته وبرکته فلما ذکر المنعم الحقیقی ذکر الصلوة علی الواسطة لیکون شکر الله تعالی لان من لم یشکر الناس لم یشکر الله او عملا " بقوله علیه السلام احصن الله بکرامة احدیها اذا ذکرت ذکرت معی وهذا تاویل قوله وتعالی ورفعنا لك ذکرك فان قیل کم من مواضع یذکر فیها الله سبحانه وتعالی ولا یذکر النبی علیه الصلوة والسلام کما فی التسمیة والتسبیحة والتکبیر والذبح وغیرها قیل قوله اذ ذکرت ذکرت معی قضیة مهملة وهی فی قوة الجزئیة فلا تفید التعمیم بعبارته لکنه یفید بدلالته لان سوق هذا الکلام لبیان مدح النبی علیه السلام وذا لا یحصل

الا بالتعميم لان سائر الانبياء ايضا مذكورون مع الله فى بعض المواضع فالاولى ان يقال ثم الصلوة اذا اسند الى الله تعالى يراد بها الرحمة و اذا اسند الى الملائكة يراد به الاستغفار و اذا اسند الى المؤمنين يراد بها الدعاء فان قيل لما كان صلوة المؤمنين الدعاء كان قوله والصلوة على النبى بمنزلة قولك و الدعاء على النبى وقد ثبت ان الدعاء اذا استعمل مع على يراد به الدعاء بالشر و هو فى حق الرسول كفر قيل هذا فيما اذا كان لفظ الدعاء صريحا لا ما هو فى معناه لجواز ان يكون لبعض الكلمات مع البعض شان وحكم ليس له ذلك مع غيره كما ان لدن ينصب غدوة خاصة دون غيرها من الاسماء فان قيل لما كانت الصلوة من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار لزم عموم المشترك فى قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبى قيل المراد بالصلوة العناية لجلال النبى صلى الله عليه وسلم لاظهار شرفه والعناية تختلف بالنسبة الى الله تعالى و ملائكته اذا العناية من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار فكان فى الآية عموم المجاز لا عموم المشترك ثم الرسول و النبى مترادفان عند الجمهور لان من قال امنت بالله و ملائكته وكتبه ورسله يكون مؤمنا ايضا ومعلوم ان الايمان غير مختص بالرسل كذا قيل وفيه نظر لان الايمان بالرسول واحد لا يستقيم ما لم يؤمن بالكل فالايمان بالرسل ايمان بالانبياء فلا يدل ما ذكرتم على الترادف و قال بعضهم انهما متغايران لقوله تعالى وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَلَا نَبِيٍّ حيث عطف احدهما على الآخر والمعطوف يغاير المعطوف عليه وفيه نظر لانه معارض بقوله وَقَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وبالذى قلتم فلم قتلتموهم فان الضمير فى قوله قتلتموهم راجع الى الرسول و المقتول ذكريا ويحيى عليهما السلام وهما من الانبياء بالاتفاق فدل انهما مترادفان ثم اختلفوا فى تعريفه فقال بعضهم المرسلون صاحب شريعة والنبى مقررها ومبلغها مع الوحى و قال بعضهم الرسول معه كتاب و النبى الذى ينبئ من الله تعالى ولم يكن معه كتاب وقال بعضهم الرسول الذى يوحى اليه الملك عيانا و النبى الذى يوحى اليه

بنوم او من وراء حجاب وقيل ان بينهما عموم وخصوص مطلقا فالرسول بشر بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه ويكون صاحب شريعة ناسخة لشيئ من شرائع من قبله والنبى بشر بعثه الله لتبليغ ما اوحى الله سواء كان صاحب شريعة اولا سواء كان ينسخ بعض شرائع من قبله اولا فكان اعم من الرسول مطلقا فان قيل فعلى هذا اختيار لفظ الرسول فى مقام الصلوة اولى لان كل رسول نبى من غير عكس فلما اختار المصنف رح لفظ النبى قيل اختار ذلك للاقتداء بقوله تعالىٰ ان الله وملائكته يصلون على النبى ولان لفظ النبى ينبئ عن التعظيم لانه من نبأ بخلاف الرسول حيث يقال رسول الملك و رسول فلان وفلان رسول لا وكيل وانما اختار لفظ النبى فى قوله تعالىٰ ان الله و ملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اشارة الى صحة الصلوة على سائر الانبياء ولفظ رسول لا يشير الى ذلك لما ذكرتم ان النبى اعم والرسول اخص و انما قال و اصحابه ولم يقل على اصحابه لان اعادة حرف الجر تدل على الاستقلال والاصالة والصلوة ∴ على غير الانبياء وملائكته لا يجوز الا بطريق التبع كذا قيل وفيه نظر لان المراد بالقصد الابتدائى وقصد اعادة الجار لا يخرج العطف من التبعية يؤيده قوله عليه السلام قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد حيث اعيد كلمة على فالاولىٰ ان يقال انما لم يقل وعلى اصحابه لان اعادة حرف الجر يوهم الاصالة والاستقلال و ان كان العطف يدل على التبعية و الصلوة على غير الانبياء و الملئكة لا يجوز الا بطريق التبع دون الاصالة والاصحاب جمع صَحْب وهو جمع كسَفْر جمع سافر وليس جمع صاحب (اى ليس الاصحاب جمع صاحب) كما توهم البعض اذ الفاعل لا يجمع على افعال ثم الصحابى من طالت صحبته مع الرسول صلى الله عليه وسلم واخذ منه العلم وقيل من صحب ساعة بعد كونه مؤمنا فهو من اصحابه و انما ذكر الصلوة على الاصحاب تكميلا على الرسول لانهم شاركوه وعاونوه فى تبليغ الشرائع و احكام الدين فان قيل الصلوة على النبى انما يتم بذكر الآل فلم لم يذكرهم قيل لان الآل ان كان محبا لابى حنيفة رح كان داخلا فى قوله واحبابه و ان لم يكن محبا لا يستحق الدعاء بلفظ الصلوة والسلام اى سلام الله وسلامنا وهو السلامة عن آفات الدين

صـه
على ابیحنیفة رح وهوصاحب مذهبنا هذا کنیتہ واسمه نعمان ابن ثابت وُلد فی عهد الصحابۃ رضی الله تعالى عنهم وادرک آخر عهد علی ابن ابی طالب رضی الله عنه حمله ابوه اليه وهوصغیر وقدٗ دعاله بالبرکۃ وقد صح انه سمع الحدیث من سبعۃ من الصحابۃ بعضهم ذکر وبعضهم انثٰی ونشأ فی زمن التابعین وافتى معهم وانما ذکر الدعاء بسلامۃ لابی حنیفة رح واحبابه اتمام القوله تعالی قل الحمد لله وسلام علی عباده الذین اصطفی ولما کان النبی ماموراً به کانت الامة ایضا مامورین به لان الخطاب علی النبی علیه الصلوٰة والسلام خطاب علی امته وانما خص اباحنیفة بالدعاء بسلامة من بین سائرعباده الذين اصطفى ليؤذن من اول الوهلة بان المصنف رح حنفی المذهب وان کتابه هذا علی مذهب ابی حنیفه رح واحبابه وتخصیص احبابه تنبیه علی من لیس له فی قلبه محبة کالمتعصبین من بعض الشافعیة رح ویقال خص اباحنیفة واحبابه بالذکر شکرا لنعمة العلم الی صلة منهم الیه لانهم هم الذین تولوا تمهید قواعد للمسائل الشرعیة واستخراج المعانی الفقهیة من النصوص واشتقوا منها الاُصول لبناء الفروع علیها ولم ینهض احد قبله لاخراج هذه الاسالیبَ (اسلوب بالضم بمعنی وضع وطرز وگونه و روش از منتخب وبرهان وصراح وکشف وبالفتح خطاءست ۱۲ ع) والقوانین التی ینبع منها بحار المسائل ومن نشاء بعدهم من المجتهدین فهم معترفون من بحار علومهم ویتبعون اثارهم وقد قال الشافعی رح الناس کلهم عیال ابیحنیفة رح فی الفقه وقد روی انه بلغ ابن شریح رح ان رجلا وقع فی ابی حنیفة رح فدعاه قال ماهذا اتقع فی رجل سلم له جمیع الامة ثلثة ارباع العلم وهو

صه وقال فی خیرات الحسان اتفقوا علی انه النعمان وفیه ... لطیف اذا اکمل النعمان الدم الذی به قوام البدن ومن ثمه مذهب بعضهم الی انه الروح فابوحنیفة رح قوام الفقه منه منشأ تدارکه وعویصاته اونبت احمر طیب الریح الشقیق اذ الی الارجوان تصم الکهف فابوحنیفة رح طابت خلاله وبلغ الغایة کماله اوفعلان من النعم فابوحنیفة نعمة الله علی خلقه وتحذف الالف عند التنکیر والنداء والاضافة وحذفها لغیر ذلک نادر وقال ابن مالک حذفها واثباتها سیان ... علی ان کنیة ابوحنیفة مؤنث ... هو الناسک اوالمسلم ولان الحنف المیل والمسلم مائل الی الدین الحق قیل سبب تکنیة بذلک ملازمته للدواة المسماة حنیفة بلغة العراق وقیل کانت له بنت تسمی بذلک ورد بانه لایعلم له ولد ذکر ولا انثی غیر حماد انتهی ۱۲ فقیر نجیب الله

لا يسلم الربع لهم قال و كيف ذلك فقال العلم قسمان سوال و جواب اى مسئلة وجواب مسئلة فان وضع المسائل كلها فسلم له النصف ثم اجاب لها و وافقوه فى النصف او اكثر وسلم الربع الآخر وانما خالفوه فى الباقى وهو لا يسلم لهم فى ذلك فبقى الربع متنازعاً بينه وبين الكل ثم السلام دون الصلوة لانها فى الاستعمال اختصت بالنبى ولا يصلى على غيره الا تبعا لانها على الاصالة صار شعاراً لذكر رسول عليه الصلوة بخلاف السلام لانه عام ولانه يفضى الى الاتهام بالرفض وقد نهى من ذلك قال عليه الصلوة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم كذا قيل وفيه بحث لان ظاهر الكتاب والسنة والمعقول يدل على جواز الصلوة على غير الانبياء قصدا او تبعا اما الكتاب فقوله تعالى هو الذى يصلى عليكم وقوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم اما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى آلِ اَبِىْ وَاَمِّىْ و اما المعقول فلان الدعاء بمعنى الصلوة لما صح لهم الدعاء شرعاً ينبغى ان يصح الدعاء بلفظ السلام ايضا اذ لا محظور فى الالفاظ بدون المعانى وما ذكرتم انه يفضى الى الاتهام الرفض فهو لا يدل على عدم الجواز لان الروافض لا يصلون قصداً الا على على ابن ابى طالب رضى الله عنه واولاده فينبغى ان يصلى اهل السنة والجماعة عليهم وعلى غيره لابطال الاتهام بابطال الخصوصية ويمكن ان يجاب عنه بالتامل تعرف ثم لما فرغ المصنف من الحمد والصلوة شرع فى المقصود فقال وبعدُ الواو عاطفة من باب عطف الفعلية على الفعلية من حيث المعنى اى احمد الله واصلى واسلم واقول بعد الحمد والصلوة والسلام ان اصول الفقه كذا او اعتراضية كما فى قوله الشاعر:

ان لثمانين وبلغتها :. قد احوجت سمعى الى ترجمان :.

وبعد من ظروف الزمانية حذف منه المضاف اليه ثم بُنِىَ على الضم والعامل فيه مقدر والفاء فى قوله فان زائدة زيدت للتنبيه على ان كلمة بعد غير مضاف الى ما بعده اذ لو لم يذكر الفاء لتوهم ان بَعْدُ مضاف الى ما بعده اذ هو لازم الاضافة ويسمى هذا الفاء مُنبهة هذا هو الوجه وقال الشارح الفاء يتعلق بشرط محذوفٍ مثل اذا فرغت بعد الحمد والصلوة فاقول ويحتمل ان يكون جوابا لِاَمَّا المحذوف تقديره امّا بعد فان اصول الفقه كذا قيل الى هذا الفظه و فى كلا الوجهين نظر اما الثانى فلان الواو ينا فى التقدير اذ يقال و اما

بعد الحمد و الصلوة بدون ان یذکر قبلة جملة مصادرة باما الاخری یعطف الثانیة علیها و بهذا ظهر ضعف ما قیل دخول الفاء بعد بعد لتوهم اما قبل بعد لان الواو انقطع هذا التوهم لما بیّنا و اما الاول فلان البعدیة یفهم من قوله اذا فرغت فذکر العبد بعد یکون ضایعًا لا فائدة فیه و لان الشرط یجب ان یکون سببا لجزاء نحو ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود والفراغ من الحمد والصلوة لیس سببا لهذا القول لجواز ان یفرغ المصنف من الحمد و الصلوة ولا یقول هذا القول واجیب عنه بان السببیة علی نوعین حقیقیة و هو ان یکون الشیٔ مؤثر فی وجود الشیٔ سببا لوجود شیٔ بجعل الجاعل و ادعائه کالشراء لثبوت الملک فانه لیس بموثر لثبوت الملک حقیقة بل جعله الشارع مؤثر فی ثبوته و کما فی قول القائل ان دخلت الدار فانت طالق فان دخول الدار لیس سببا مؤثرا فی وجود الطلاق حقیقة ولهذا لا یقع الطلاق بدخول الدار قبل التعلیق لکنه انما صار سببا لجعله و لتعلیقه الطلاق به فکذا المصنف جعل الفراغ من الحمد والصلوة سببا مؤثرا فی وجود هذا القول ادعاءً و اعترض بعض الشارحین بان کلمة بعد للتعقیب والفاء ایضا للتعقیب فیلزم اجتماع التعقیبین ثم اجابوا بان الفاء للوصل و التعقیب و قد جردت ههنا عن معنی التعقیب رجمات للوصل المجرد بقرینة قوله بعد علی طریق الحقیقة القاصرة فی هذا الاعتراض و فی الجواب نظر لان التعقیب المستفاد من قوله بعد بالنظر الی المضاف الیه لان التقدیر و بعد الحمد و الصلوة فاقول ان اصول الفقه والتعقیب المستفاد من الفاء الجزائیة بالنظر الی الشرط لانهم اعترفوا بان الفاء جواب الشرط محذوف فلا مظنة لاجتماع التعقیبین لان الاجتماع انما یکون بالنسبة الی شیٔ واحد و ذا ههنا منتفٍ، ولئن سلم اجتماعهما فلا یندفع ذلک بهذا الجواب لانهم اعترفوا بان الفاء جواب شرط محذوف وانت خبیر بان الفاء الجزائیة یمتنع تجریدها عن معنی التعقیب لانها لا یستعمل فی معنی الاجزائیة الا لکونها للتعقیب و الوصل لان الجزاء یتعقب الشرط بلا فصل علی ان الوصل بالشیٔ یعقب التعقیب فلا تستقیم التجرید عنه

(حواشی: مثل ان یقول — لتلاوتن علی اما اما ثم واما ثانی ۱۲ — وهو قوله الفاء یتعلق بشرط محذوف ۱۲ — ای اجتماع التعقیبین بالنسبة الی شیٔ واحد)

مع ارادة الوصل فانّ قيل ان المصنف رہ اكد هذه الجملة بانّ والتاكيد بها لايكون الالرد الانكار والتردد والطالب المستفيد الملقى اليه الكلام لاينكر هذا الحصر ولايتردد فيه كيف يصح التاكيد قيل التاكيد بان ههنا ليس لرد الانكار والتردد بل لصدق الرغبة والرواج و التاكيد لصدق الرغبة والرواج مستحسن على ما عرف فى شرح الكشاف اويكون التاكيد ههنا تنبيه من انّ هذا الحصر مما يبالغ فى تحقيقه كما قالوا فى قوله تعالى والله يعلم انك لرسوله او نقول التاكيد بانّ ههنا لاظهار العناية بشان هذا الحصر كقوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا او يقال ههنا لتحسين الكلام لا للتاكيد ولهذا الوقال وبعد فاصول الفقه اربعة بدون انّ لم يكن فى الكلام ذلك الانتظام ثم الاُصول جمع الاصل وهو فى اللغة مايبنى عليه غيره سواء كان الابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدران اوعقليا كابتناء الحكم على دليل والمراد بالاصول ههنا الادلة لابتناء احكام الفقه عليها والفقه فى اللغة فهم غرض المتكلم من كلامه وفى الاصطلاح معرفة النفس مالها و ما عليها اى ماجاز لها ويجب عليها ومايتنفع به النفس و مايتضرر به فى الآخرة و قيل هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وشرط بعضهم اتصال العمل به واليه ذهب شمس الائمة السرخسیؒ وفخر الاسلام البزدوى لان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وفسر ابن عباس رضى الله عنه وغيره الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله اُدعُ اِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ والْمَوعِظَةِ الْحَسَنَةِ اى بيان الفقه ومحاسن الشريعة والحكمة هو العلم والعمل لغة فالحكيم من عمل بعلمه فاما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه ثم الفقه قد يذكر ويراد به الاحكام الشرعية وهو المراد ههنا اى ادلة الاحكام الشرعية ويحتمل ان يراد به الحقيقة وهو العلم بالاحكام الشرعية المستفاد من قوله اى ادلة العلم بالاحكام الشرعية وقال الشارح لا يقال اضافة الاصول الى الفقه بكونها بمعنى اللام تفيد الاختصاص و هذه الادلة سوى القياس لا يختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين اى علم الكلام ايضًا فكان

ینبغی ان یقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم لاطلاقه علی اصول الدین وفروعه جمیعاً لانا نقول کثیرا ما یضاف الشیٔ الی غیره بمجرد التعلق والنسبة بینهما کما یقال من ابوک تقول ای فلان ولیس هذا من باب الاختصاص فی شیٔ وعلی هذا قوله اخوه استفهام وامه وصاحبه وولیه واستاذه علی ان ؛. عموم الشرع ممنوع یقال شرع محمد صلی الله علیه وسلم ناسخ لشرائع ما قبله و انما یراد به الاحکام العلمیة لان المسائل الاعتقادیة من الالهیات والنبواة واحوال القیامة لایجری فیها النسخ ولان اصول الفقه علم هذا العلم فکان ذکره اشارة الیه اولی انتهی لفظه وفی ای لفظ الشارح ۱۲ ش رح کل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول فللسائل وهو غیر مسلم یضاف العام ان یقول الاصل فی الاضافة بمعنی اللام ان تقید الاختصاص فلایلائم ذلک فی مقام یکون المقصود فیه التعمیم واما الثانی فله ان یقول ان الشرع اسم وهو ان عموم الشرع ممنوع ۱۲ لهذا الدین المشتمل علی الاصول والفروع وهذه حقیقة عرفیة اما اطلاقه علی الفروع فقط فمجاز عرفی یحتاج فی ثبوته الی قرینة وفی قولک شرع محمد ناسخ لشرائع من قبله انما یقع علی الفروع فقط بقرینة قوله ناسخ لان الاصول لا یجری فیها النسخ واما الثالث فله ان یقول اصول الفقه لما اطلق بالاشتراک علی ادلة الفقه وهو قوله ولان اصول الفقه علم هذا العلم ۱۲ فخر حبیب الله وعلی هذا العلم یجب ان یعدل عنه لئلا یقع اللفظ المبهم المشترک الذی یوهم خلاف المقصود فی مطلع الکتاب انه یوهم ان اصول هذا العلم اربعة فالاولی ان یقال فی الجواب ان الاختصاص المفهوم من الاضافة بمعنی اللام هو الاختصاص المفهوم من اللام والاختصاص المفهوم من اللام لا یقتضی الحصر الاتری ان قولک الحمد لله لا یقتضی الحصر کما اقتضی قولک لله احمد علی ان عموم الشرع ههنا ممنوع والشرع اما بمعنی المشروع وهو الوجه واللام فیه الاستغراق الجنس ای ادلة المشروعات ای الادلة التی ثبت به المشروعات واما بمعنی الاظهار واللام عوض عن المضاف الیه ای ادلة اظهار المشروعات وعلی کل تقدیر لا یقتضی العموم اذ المشروعات لایطلق الاعلی مسائل الفقه فاذاً لافرق بین الفقه والشرع علی ان الفقه عند ابی حنیفة ایضاً اعم یطلق علی اصول الدین وفروعه حیث ؛. عرفه بمعرفة النفس مالها وما علیها وهذا یتناول الاعتقادیات والعملیات ومن ثم سمی الکلام فقها اکبر ولانه اختار لفظ الفقه

لتعيين موضوع هذا العلم لان البحث فيه عن الادلة من حيث انها تثبت بها فروع الدين وهو الفقه لامن حيث انها يثبت بها اصول الدين و فروعه جميعا لانها من تلك الحيثية خمسة هذه الاربعة والعقل الصرف للاربعة والحيثيات معتبرة فى الكلام فكان اضافة الاصول الى الفقه باعتبار كونها اربعة لاباعتبار نفس الاصول فلو قال اصول الشرع يأباه قوله اربعة والدليل على انحصار اصول الفقه على هذه الاربعة حديث معاذ رضى الله عنه فان النبى صلى الله عليه وسلم بعثه الى اليمن وقال له بما تقضى يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فبيان معاذ وتصويب النبى عليه الصلوة والسلام اياه دل على حصر الادلة فى عهد عليه الصلوة والسلام على الثلاثة المذكورة اذ لولاه لما ساغ بسكوت النبى عليه الصلوة والسلام عن البيان ومعاذ عن السوال لان الموضع موضع الحاجة اليه لان الاجماع صار حجة بعد عهد النبى عليه الصلوة والسلام بدليل فثبت الزيادة على هذه النص فى حق الاجماع فيبقى فى غيره والاعلى النفى وفى الشروح انما انحصر اصول الفقه على هذه الاربعة لانه قد استقرهنا ادلة الاحكام الشرعية فما وجدنا غيرها ووجه الضبط ان الاحكام الشرعية لا يخلوا ما يثبت بما هو وحى اوبما ليس بوحى والاول اما ان يكون رايا اوغيره والاول اما يكون رأى الجميع وهو الاجماع اورأى البعض وهو القياس والثانى اما قول من عند نفسه لما بدا فى القلب وهو الالهام واما قول من غيره وهو التقليد وهما ليس بحجتين اما الاول فلانه يحتمل ان يكون من الله تعالى ويحتمل ان يكون من غيره والمحتمل لايكون حجة فى الشرع و اما الثانى فلانه قبول قول الغير بلا دليل فلايكون حجة فى الشرع وقيل انهما يعارضان بالمثل فلايكونان حجتين وفيه نظر لان التعارض يتحقق فى جميع الدلائل الشرعيه وهو لا يوجب السقوط عن كونها دليلا بل يوجب ان يطلب طرق دفع التعارض من التوفيق اولا ثم الترجيح ثانيا ثم الـ ثالثا واجيب بان دلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارض حقيقة كما لا يحتمل لزوم المناقضة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى

عن ان يوصف بالعجز و انما يقع صورة التعارض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ
لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لن يقع التعارض بوجه لكون الآخر ناسخ للسابق
بخلاف الالهام و التقليد حيث يقع التعارض فيهما حقيقة و دلائل الشرع لا يحتمل
التعارض و التناقض و المراد بقوله كتاب الله القرآن والاضافة لتعظيم المضاف
وسنة رسوله اى رسول الله عليه السلام و لفظ السنة يطلق على قول رسول
وفعله و اجماع الامة اللام للعهد اى اجماع امة رسولنا عليه الصلوة والسلام
لان اجماع امة غير رسولنا ليس بحجة و انما لم يقل و الاجماع كما قال و القياس
تنبيهاً على ان اجماع كل عصر من اهل العدالة و الاجتهاد الى يوم القيامة حجة لا كما
قال البعض انه لا اجماع الا لاهل للمدينة اولاً للصحابة اولاً لعترة الرسول وكذا
اللام فى قوله و القياس اللام للعهد اى القياس الشرعى وهو القياس المستنبط من
الكتاب و السنة و الاجماع وفيه احتراز عن القياس ؞ المستنبط من هذه الاصول
نفيا لتلك الاقسية لان لفظ القياس عند الاطلاق لا يقع الا على القياس الاصطلاحى
لان كل متكلم على اصطلاحه وتلك الاقسية لا يسمى اقسية فى الاصطلاح فلا
يقع لفظ القياس عليها فلا حاجة الى ذكر الصفة فيها بخلاف لفظ الاجماع فانه
يقع على اجماع اهل المدينة و اجماع صحابة واجماع عترة الرسول صلى الله عليه
وسلم فلا بد من ذكر المضاف اليه فى الاجماع نفيا لقول المخالفين فنظير القياس
المستنبط من الكتاب ما قلنا فى حرمة اللواطة قياسا على حرمة القربان حالة
الحيض لعلة الاذى بقوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى الآية ونظير القياس
المستنبط من السنة ما قلنا فى سقوط النجاسة عن سؤر سواكن البيوت قياسا
على سقوطها عن سؤر الهرة بعلة كثرة الطواف بقوله عليه الصلوة والسلام
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين و الطوافات عليكم ونظير القياس المستنبط
من الاجماع ما قلنا فى ثبوت حرمة المصاهرة بالوطى الحرام قياسا على حرمة المصاهرة
بالوطى الحلال بعلة الجزئية والبعضية وفى كل واحد من هذه النظائر بحث من وجوه
ذكرناها مفصلة ؞ فى شرح الحسامى من اراد تحقيق ذلك فعليه بمطالعته فان
قيل قد ثبت الحكم بثمانية آخرى وهى شرائع من قبلنا و اثار الصحابة

والاحتياط والضرورة والتعامل واستصحاب الحال والتحري وغلبة الظن فكان اصول الفقه اثنى عشر فكيف يستقيم الحصر على الاربعة قيل شرائع من قبلنا انما يكون حجة اذا قضى الله ورسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب والسنة
(اى اذا قص الله تعالى في القرآن ولم يبين الانكار منه تعالى ولا من رسوله ولا من اصحابه)
وآثار الصحابة ان كانت غير معقولة المعنى كانت مندرجة تحت السنة بكونها محمولة على السماع من النبي عليه الصلوة والسلام وان كانت معقولة المعنى كانت مندرجة في القياس او في السنة والاحتياط ليس بدليل بل هو حكم لانه عبارة عن وجوب اخذ ما لا يريب وترك ما يريب وهو ثابت بقوله عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما يقال هذا ثابت بالاحتياط فمعناه ثابت بدليل يثبت به الاحتياط وهو الحديث المذكور (جواب سوال) والضرورة ملحقة بالكتاب لان الحرج مدفوع بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والتعامل انما يكون باتفاق الناس على شئ فكان ملحقا بالاجماع والاستصحاب مرجعه القياس على قول من احتج به لانه قياس ما يكون على ما كان والتحري جزء من اجزاء غلبة الظن وهي حكم لا دليل كالعلم والاعتقاد لانه عبارة عن التصديق الراجح والتصديق حكم ودليله ما ثبت به الظن من اسبابه وانما وجب العمل بذلك الدليل عند انعدام ما فوقه من الدليل بالاجماع اذ لو لم يعمل بذلك يلزم العمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو منتف بالاجماع وما يقال غلبة الظن حجة عند انعدام ما فوقها من الدليل فمحمولة على التسامح اذ معناه غلبة الظن اثر الحجة الموجبة فتحقق ان ادلة الفقه اربعة فان قيل الاجماع يحتاج الى سبب الداعي وذا اما الكتاب او السنة او القياس فيكون الاجماع ملحقا بها فيكون ادلة الفقه ثلثة لا اربعة قيل فيه اختلاف فقد ذهب البعض الى ان الاجماع قد يكون بلا سبب داع بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويلهمهم الصواب قلنا انا نمنع وبعد التسليم
(اى ان ينعقد الاجماع بلا داع ١٢)
قلنا ان العلم الثابت بالاجماع غير العلم الثابت بالسبب الداعي فان الاجماع قطعي عند وجود الشرائط وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل وانما قدم الكتاب على الكل لانه اصل من كل وجه وبكل اعتبار واعقبه بالسنة لانها اصل باعتبار انه وحي ولان حجيتها ثابتة بالكتاب وآخر الاجماع
(بالكتاب ١٢)

عنها لانهما حجتان فی کل عصر و زمان .:. بخلاف الاجماع فانه انما صار حجة بعد ماتوفی الرسول صلی الله علیه وسلم ولان حجتیتہ ثابتة بالکتاب والسنة وآخر القیاس عن الکل لانه لایثبت الحکم ابتداء بل یحتاج فی اثباته احد الاصول الثلثة فکان فرعالها بخلاف الاصول الثلثة فانما یثبت الحکم ابتداء ولایحتاج فی اثباته الی شیٔ فکان اصلا من وجه دون وجه ولان حجتیته ثابتة بالاصول الثلثة ولانہ ظنی بخلاف الاصول الثلثه فانها قطعیة فان قیل کما لایثبت القیاس الحکم ابتداء کذلک لایثبت الاجماع الحکم ابتداء بل یحتاج فی اثباته الی سبب داع من الکتاب والسنة والقیاس فکان فرعالها ایضا بل الاجماع اقرب الی الفرعیة من القیاس لایدل علی الحکم فی عین ماثبت بالداعی والقیاس یدل علیه فی غیرماثبت بالاصول الثلثة قیل الحکم الثابت بالاجماع قطعی عند استجماع شرایطه والسبب الداعی قد یکون خبرالواحد والقیاس وهما لایوجبان الحکم قطعا وعند تفاوت المدلول یظهر تفاوت الدلیل فکان فی اثبات الحکم اصلا مستقلا بنفسه بخلاف القیاس علی ان الاجماع عندالبعض قد یکون بلاسبب داعٍ لجواز ان یخلق الله تعالی فی اهل الاجماع علما ضروریا ویوفقهم باختیار الصواب وهذا واقع مثل اجماعهم علی موقع التعاطی واجرة الحمام فکان دلیلامستقلا بنفسه فان قیل الاصول الثلثة لایخلو اما ان یکون قطعیة بالنظر الی جمیع اقسامها اولا ارید الاول .:. فغیرمسلم لان بعض اقسامها ظنیة کالآیة المأولة والعام المخصوص البعض واخبار الاحاد والاجماع المنقول الینا بطریق الاحاد وان ارید الثانی فالقیاس بالعلة المنطوقة قطعی ایضا فلم یکن الظن مختصا بالقیاس قیل سلمنا ذلک لکن الاصل فی غیر القیاس القطع والعلامه بعارض والاصل فی القیاس عدم القطع بعارض فاختلفا باعتبار الاصل وانما لم یبرز القیاس کما ابرزه فخرالاسلام واتباعه لان الحکم فیما ثبت بالقیاس یضاف الیه لا الی النص والفاء فی قوله فلابد جواب شرط محذوف ای اذاعرفت الاصول المذکورة فلابد من البحث فی کل واحد البحث فی اللغة التفتیش وهو بالفارسیة بازجستن وبار پرسش کردن وفی الاصطلاح تخاوض الخصمین فی امر لاظهار الحق ظنا اویقینا وقوله من هذه الاقسام محمول علی حذف المضاف ای من اقسام هذه الاقسام وانما یبحث عنها لانها موضوع هذ العلم لان مایبحث فیه عن عوارضه هی الادلة السمعیة والاجتهادیة

ـہ وذلک تفاعل من الخوض وهو بالفارسیة فرو رفتن دربیجزی بتامل وتفکر وکذا المتباحثین کل واحد منهما یتغوص فی التحقیق لاظهار الحق کالغواص یتغوص فی البحر لاخراج الجواهر ۱۲ فقیر نجیب الله ره

واللام فی قوله لیعلم بذلک متعلق بالبحث ای لیعلم بذالک البحث طریق تخریج الاحکام و متعلقاتها من عللها و شرائطها و اسبابها و علاماتها ثم الحکم هو خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین ثم یطلق علی الثابت به بالاقتضاء والتخییر و اضافة الطریق الی التخریج بیانیة ای طریقا هو تخریج الاحکام او بمعنی اللام ای طریق تخریج الاحکام من باب اضافة المصدر الی المفعول و ذکر الفاعل متروک ای طریق تخریج المجتهد الاحکام فان قیل التخریج انما یعلم بالقیاس لا باقسام الکتاب و السنة و الاجماع قیل نعم ولکن المجتهد انما یخرج الاحکام من الکتاب و السنة و الاجماع بالقیاس بعد ما یعلم اقسامها و یحتمل ان یراد بالتخریج التفریع البحث الاول سمی ما ذکر فی فصول کتاب الله تعالی بحثا لانه ذکره مع اختلاف الخصوم و دلائلها و قوله فی کتاب الله محمول علی حذف المضاف ای فی اقسام کتاب الله اذ هو ینقسم فی معرفة احکام الشرع الی اربعة وجوه الاول فی وجوه النظم صیغة و لغة وهی اربعة الخاص والعام والمشترک والمأول و الثانی فی وجوه استعمال ذلک النظم وجریانه فی باب البیان وهی اربعة الحقیقة و المجاز و الصریح و الکنایة والثالث فی وجوه البیان بذلک وهی اربعة الظاهر و النص و المفسر و المحکم ولهذه الاربعة اضداد اربعة فضد الظاهر الخفی وضد النص المشکل وضد المفسر المجمل وضد المحکم المتشابه والرابع فی وجوه الاستدلال بذلک النظم وهی اربعة الاستدلال بعبارة النص و باشارته و بدلالته و باقتضائه و لکل من هذا الاقسام اربعة اخری وهی معرفة معانیها لغة و معانیها شرعاً و ترتیبها و احکامها فبلغت الاقسام الثمانین و ههنا هو الشروع بذلک و انما لم یتعرض المص لبیان الاقسام الاربعة المذکورة اکتفاء بما ذکر فی الکتاب فی اثناء التقریر و انما تعرض لبیان الاقسام لان عبارة الکتاب فی الدلالة جلاءً علی مراتب وخفاءً کذلک یتفاوت مراتب الاحکام الثابتة بها قطعاً و احتمالاً ولذا اخذ فی تفصیل اقسام عبارة الکتاب و انما لم یعرف الکتاب لانه اشهر من ان یعرّف لانه سُوَرٌ معلومة محصورة وکل سورة علی ایات محصورة وکل ایاتٍ علی کلماتٍ محصورة فکان القرآن ممیزا

عن كل كلام غيره بحيث لايشتبه شئ منه بغيره فلا يحتاج الى التميز والتعريف لتميز المحدود .: غيره وفيه فصول اى فى البحث الاول او فى كتاب الله فصول فصل فى الخاص والعام خبر مبتداء محذوف وهو مصدر بمعنى الفاعل اى هذا فاصل ما بعده عما قبله او بمعنى المفعول اى هذا مفصول عما قبله اوعلى حقيقته ويكون خبرا على وجه المبالغة نحو زيد عدل فاذا ذُكِرَتْ بعده كلمة فى يرفع و يُنَوَّن على انه خبر مبتداء محذوف و ان لم يذكر يُسَكَّن آخره لانك اذا وقفت على كلمة اسكنت آخره فانّ قيل الخاص و العام فى الفصل لا الفصل فى الخاص و العام فلا يستقيم الظرفية قيل ظرفية الخاص و العام للفصل اعتبارى لاحقيقى كما فى قولهم زيد فى نعمة و انما جمع الخاص والعام فى فصل واحد لاشتراكهما فى كون كل واحد منهما موضوعا لمعنى. واحد فى الخاص منفردا عن الافراد وفى العام مشتمل على الافراد او لاشتراكهما فى كون كل واحد منهما يوجبان الحكم قطعًا بخلاف المشترك والمأول او لتحقق التقابل بينهما فان كل قسم من اقسام الصيغة واللغة قد يجتمع مع الآخر بحيثيات مختلفة فان قولك جرَّتِ العيون من حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة الافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا يكون عاما بخلاف الخاص و العام فانه لايمكن اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين وقس على هذا كل قسم جمعه آخر فى فصل واحد و قدم الخاص على العام لانه بمنزلة المفرد من المركب و المفرد مقدم على المركب ولان حكمه متفق عليه بين الجمهور وحكم العام مختلف فيه بينهم و اللام فى قوله الخاص للجنس اى جنس الخاص لفظ فيه احتراز عن غير الملفوظ كالدوال الاربع فانها لاتوصف بالخصوص وهوجنس يتناول جميع الالفاظ فبقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات كالمهمل فان قيل يخرج عن هذا الحد المجاز لانحرافه عن الوضع و هو قد يكون خاصا و قد يكون عاما كما قال الشيخ فخر الاسلام و حكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان اوعاما قيل انه لايخرج لانه وضع لمعنى معلوم فى محل الحقيقة و ان لم

یرد ذلک المعنی فی محل المجاز و هذا لا یضر لان الارادة غیر مذکورة فی الحد
(ای هذا ای عدم ارادة ذلک المعنی فی محل المجاز لا یضر ۱۲ نجیب الله)
او یقال المراد بالوضع اعم من ان یکون وضع الواضع او وضع المتکلم و وضع الواضع یعرف بالنقل و وضع المتکلم یعرف بانه لقرینة الصارفة عن ارادة للموضوع له الاول فیدخل المجاز (عن اهل اللغة ۱۲) لوجود وضع المتکلم فیه فنحو رأیت اسدا ای یرمی باعتبار تعیین المتکلم ایاه للرجل الشجاع خاص و باعتبار استعماله فیه و ارادته مجاز و لهذا الاعتبار یسمی المجاز فی المعنی المجازی المنفرد خاصا و فی المعنی المنتظم عاماً کما ذکر الشیخ فی حکم المجاز او یقال اللفظ الموضوع ههنا بمقابلة المهمل لا بمقابلة المجاز فیدخل المجاز او یقال الحقیقة و المجاز متعلقان بالاستعمال ای باستعمال اللفظ و وضعه و موضوعه فی غیر موضوعه لا باصل الوضع لما عرف ان اللفظ قبل الاستعمال لا یسمی حقیقة و مجازاً داخلین فی تعریف الخاص و العام بهذا الاعتبار فلا ضیر فی خروج الحقیقة و المجاز عن تعریفها فعلی هذا یکون المراد بالوضع حقیقة و هو الوضع الاول و هذا الجواب احسن من سائر الاجوبة و حاصله ان المجاز خرج بدلالة مورد التقسیم لان هذا التقسیم بالنظر الی دلالة اللفظ نفسه علی المعنیٰ بالوضع من غیر نظر الی امر آخر من البیان و الاستعمال و الوقوف بخلاف المجاز فان استعمال المتکلم فیه منظور لانه من تقسیم الاستعمال فلا ضیر فی خروجه عن تعریف الخاص و العام و بقوله معلوم خرج المشترک اذ المراد بالمعلوم کون المعنیٰ بحیث اذا اطلق اللفظ یفهم منه معناه و المشترک لیس بهذا المثابة اذا قیل رأیت عینا لا یعلم معناه المراد کذا قیل و فیه بحث بوجوه الاول ان هذا الکلام یشیر الی ان المراد بالمعلوم المعلوم عند السامع فیقتضی ان یکون الخاص من التقسیم الرابع و هو التقسیم باعتبار وقوف السامع علی المراد لا من تقسیم الصیغة و اللغة لان هذا التقسیم فی بیان دلالة اللفظ نفسه علی المعنی بالوضع من غیر نظر الی امر آخر و الثانی انه علی هذا یخرج النکرة عن حد لانک اذا قلت رأیت رجلا لا یعلم معناه المراد و لو اعتبر ان مراد المتکلم هنا معلوم حیث یعلم ان فردا من هذا الجنس رأی و ان لم یکن ذلک الفرد معینا فوجب ان یعتبر مثل هذا

العلم فی المشترک ایضا لانک اذا قلت رأیت عینا یعلم ان فردا من افراد ما یطلق علیہ اسم العین رای والثالث ان کثیرا من الالفاظ الخاصۃ لایفہم معناہ اذا اطلق فینبغی ان لایکون تلک الالفاظ خاصۃ واجیب عنہ بان المراد یفہم معنی اللفظ بالنسبۃ الی من ھو عالم بوضع ذلک اللفظ لذلک المعنی واللفظ الذی لا یفہم معناہ عند الاطلاق باعتبار عدم العلم بوضعہ بخلاف المشترک فانہ لایفہم معناہ عند الاطلاق وان علم بوضعہ بل یفہم ذلک بالتامل فی القرینۃ الدالۃ علی تعیین احد المعنیین والرابع انہ یقتضی ان لایکون اللفظ الموضوع لمعنی معلوم قبل العلم بالوضع خاصا لان معناہ الموضوع لہ غیر معلوم اجیب عنہ بان المراد بالمعلوم ان یکون من شانہ ان یعلم اذا استعمل بعد العلم بالوضع وقیل المراد بالمعلوم الواحد دل علیہ لفظ البزدوی یخرج المشترک وفیہ ایضا بحث بوجوہ الاول ان ما وضع لمعنیین فصاعدا فلا یخرج المشترک واجیب بان کل قید فی الحد یوجب نفی ماعداہ لان شرط الحد الاطراد والانعکاس ولایتحقق ذلک الاحتراز فی کل قید عما سواہ فکانہ قال کل لفظ وضع لمعنی واحد فقط فیخرج المشترک والثانی ان مصنف ہذا الکتاب غیر البزدوی .:. فجاز ان یکون مراد احدھما غیر مراد الآخر فکیف یکون قول احدھما دلیل علی مراد الآخر واجیب بان بیان الاصطلاح الواحد وتعریف الشئ الواحد والاحتراز عن الاثنیۃ المخصوص دلیل اتحاد مرادھما ظاھرا لکن علیک وجہ العدول عن لفظ الواحد الی لفظ المعلوم والثالث ان ذکر المعلوم وارادۃ الواحد علی مجاز فلا بد من بیان الاتصال بینھما علی ان استعمال المجاز الغیر المشہور ممتنع فی التعریفات ویمکن ان یقال ان وجہ الاتصال بین المعلوم والواحد ھو التعین او الملازمۃ العرفیۃ اذ المعلوم واحد فی الاغلب وقیل المشترک قد خرج بقولہ لمعنی لان النکرۃ فی موضع الاثبات تختص وفیہ بحث بوجوہ الاول ان النکرۃ فی موضع الاثبات وان کانت تخص لکنھا لاتنفی الغیر لان التنصیص علی الشئ لا یقتضی نفی الحکم عما عداہ الا تری انک اذا قلت جائنی رجل لا یدل علی انک جاءک رجل فحسب بل ھو ساکت عن رجل آخر یحتمل ان یکون معہ رجل آخر واجیب بانھا تنتفی الغیر فی الحد لان الشرط الاطراد والانعکاس ولا یحصل ذلک الا بالاحتراز فی کل قید عما سواہ فکانہ قال

وضع لمعنى لا لمعينين فصاعدا بخلاف قولك جائنی رجل فانه فی موضع الخبر و الخبر عن الشیٔ بالشیٔ لایقتضی نفی غیره والثانی ان المشترک لوکان خارجا بقوله لمعنى لزم خروجه بقوله معنىً فی تعریف الکلمة ایضا وهو قول النحاة لفظ وضع لمعنى مفرد و کیف یخرج وهوکلمة باجماع النحاة فعلم انه غیرخارج بقوله معنى ثمه فکذا ههنا ویمکن ان یجاب عنه بان المصنفؒ لماذکر المشترک قسیما للخاص وجب الاحتراز عنه فی تعریفه لیکون التعریف منعکسا ولیس فی تعریفه قید سواه للاحتراز عنه فعلم ان وصف الوحدة فی المعنى منظور مقصودُ الوحدة من حیث هی هی تنافی التعدد فیکون فی ذکر قوله معنى احترازعن المشترک والثالث ان الوحدة المستفادة من تنکیر معنىً ضمنیة والضمنیاة لاتعتبر خصوصاً فی الحدود واجیب بانها انما لاتعتبر اذالم یقصدها المتکلم وههنا قصد المتکلم بدلالة انه ذکر المشترک قسیما للخاص فوجب الاحتراز عنه فی حده لیکون الحد منعکسا ولیس فی حده قید سواه للاحتراز عنه فعلم انه قصد بتنکیر المعنى توحده فصار الضمنی معتبرا والرابع ان النکرة فی موضع الاثبات انما یختص اذا لم یکن مصدرا على ماعرف وهی ههنا مصدر وکذا اذا لم یکن موصوفة بصفة عامة و ههنا وصفت بصفة عامة وهی قوله معلوم فکیف تخص و الخامس اذاکان المشترک خارجاً بقوله معنىً فما فائدة فی قوله معلوم واجیب عنه بان فائدة الاحترازعن المجمل فان :. معناه غیرمعلوم وفیه نظر لان المجمل من قسم البیان لاتنافی کونه خاصا لان اقسام التقسیمین لاتجب التنافی بینهما فلیکن المجمل خاصا من جهة الوضع مجملا من جهة البیان فلاحاجة الى الاحتراز عنه او بان المجمل خارج عن مورد :. التقسیم بالنظر الى دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غیرنظر الى امرآخر من البیان و الاستعمال والوقوف بخلاف المجمل فان البیان الخفی منه منظور لانه من تقسیم البیان فلا حاجة الى الاحترازعنه فی حد الخاص او لمسمى معلوم :. عطف على قوله لمعنى معلوم فان قیل الحد الاول تام شامل للمسمى وغیره لان کل مسمى هو مدلول اسمه الموضوع له ومعناه

(هوقوله وضع لمعنى معلوم ۱۲)

فما فائدہ قوله او لمسمی قیل لما اختلف عبارة المشائخ فی تعریف الخاص بعضهم عرفوه بالعبارة الاولی وعنوا بالمعنی مدلول اللفظ عیناکان او عرضا کلیا کان اوجزئیا وبعضهم عرفوه بالعبارة الثانیة وعنوا بالمسمی مدلول اللفظ ایضا فیکون معنی العبارتین واحد اوکلا الحدین تام وانما الاختلاف فی العبارة جمع المصنف بینهما دفعا لتوهم المخالفة بین العبارتین کان قال لیس بینهما مخالفة معنی وان یری المخالفة لغة بینهما لفظا لان المراد لعبارة الاولی ماهو المراد من الثانیة فیصح ان یکون کلواحد منهما تعریفا للخاص بالاستقلال هذا اولا مما ذکر فی الشروح جمع بینهما تبرکا اذلا معنی للتبرک فی مقام التعریف اذ لیس المحل بیان التصوف والسلوک حتی یذکر الفاظ المشائخ تبرکا ولقائل ان یقول فعلی هذا لایستقیم کلمة اَوْ التی لواحد غیر معین واجیب بانها للتردید فی عبارة لا لاحد الامرین ای یقال فی حد الخاص کل لفظ وضع لمعنی معلوم او یقال کل لفظ وضع لمسمی معلوم او یقال فی الجواب عن اصل السوال المراد بالمعنی مایقوم بالغیر کالعلم والجهل وبالمسمی العین وهو مایقوم بنفسه کالرجل والمرأة فیکون التعریف الاول للمعانی وهذا للاعیان وانما عرف کل نوع من الخاص بتعریف علی حدة لان کثیرمن مشائخنا المتأخرین فرقوا بین الخاص والعام لجریان الخصوص فی المعانی والاعیان وقصر العموم علی الاعیان خاصة وهو اختیار المصنف ولذا عرف کلیهما فی الخاص لیکون تصریحا علی جریان الخصوص فی القبیلتین فعلی هذا التقدیر یکون کلمة اَوْ للتقسیم وهو قد یکون لمنع الجمع والخلو وقد یکون لمنع الجمع دون الخلو وقد یکون لمنع الخلو دون الجمع وههنا من هذ القبیل فکانه قال ما وجد فیه احد هذین الامرین ایّامّا کان فهو خاص وما خلاعنهما جمیعا فلیس بخاص ثم هی لتقسیم المحدود لدخول المعنی والمسمی تحت قول کل لفظ وهو جائز لا لتقسیم الحد وهو باطل ولقائل ان یقول ما ذکرتم ان العموم لایجری فی المعانی منقوض فی مثل العلوم فانه عام مع کون العلم من المعانی اللهم الا ان یقال ان عموم العلوم بالنظر الی عموم من قام به العلم لابالنظر الی نفسه وذلک من الاعیان دون المعنی وفیه نظر لان هذا انما یستقیم اذاقامت

العلوم باشخاص مختلفة اما اذا قامت بشخص واحد فلا كما يقال فلان بحر حيث اجتمع فيه العلوم او يقال المراد بالمعنى مدلول اللفظ وبالمسمى الشخص ۞ حيث اجتمع فيه العلوم او يقال المراد بالمعنى مدلول اللفظ وبالمسمى الشخص ۞ المعين كزيد مثلا فلا يكون التعريف الاول لخصوص الجنس والنوع والفرد وهذا التعريف لخصوص الفرد خاصة يكون هذا من باب التخصيص بعد التعميم اظهاراً المزية خصوصا الفرد على خصوص الجنس والنوع لانه جزئي حقيقي لا يتوهم في مفهوم الشركة بخلاف الجنس والنوع فانهما كليا بحيث يتوهم في مفهومها الشركة فكان في خصوصه قوة وكمالاً كتخصيص جرائيل وميكائيل بالذكر عن عموم الملائكة او يقال المراد بالمعنى مايقوم بالعين وبالمسمى مدلول اللفظ فيكون الاول للمعاني خاصة وهذا الاعيان والمعاني جميعا فيكون هذا من باب التعميم بعد التخصيص اشارة الى زيادة الاهتمام ببيان الخصوص في المعاني لمكان توهم عدم جريانه فيها قياسا على العموم فانه لا يجري فيها عند المتأخرين من مشائخنا او يقال المراد بالمعنى مدلول اللفظ وبالمسمى ماصدقت عليه الحقيقة المشتركة من الافراد وبهذا المعنى استعمله الشيخ فخر الاسلام في تعريف العام وهو الاظهر فتأمل والجار والمجرور اعني قوله

اى حالة الوضع لمعنى معلوم وحالة الوضع لمسمى معلوم ۱۲ ن ر

على الانفراد يتعلق بكل واحد من الحالين لانه من تمامها فيكون صفة بعد صفة لقوله معنى ومسمى اى لمعنى ولمسمى كائنين على صفة الانفراد عن الافراد والمراد كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحدٍ مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد كخاص النوع والجنس نحو رجل وانسان اولا كخاص الفرد نحو زيد فيخرج العام عن هذ القيد لانه وضع لمعنى واحد لكن لا على سبيل الانفراد عن الافراد بل الافراد فيه منظورة في الوضع فيكون معناه شاملا للافراد بحسب الوضع ويدخل المثنى واسماء العدد والمطلق في الحد واما المثنى فلانه شامل للاجزاء بحسب الوضع دون الافراد لانه وضع باذاء الشيئين جميعا فكان جميعا مفهوماً واحدا وكل واحد من افراد جموعه مفهوم تام لا بعض المفهوم وكذا اسماء العدد كالثلثة وما فوقها فانها ايضا شاملة للاجزاء بحسب

الوضع دون الافراد لانها وضعت لنفس هذا العدد من غير نظر الى بشئ آخر و اما للمطلق فلانه وضع لمعنى واحد نوعيٍّ ويمكن ان يقال ان المشترك قد خرج بقوله على الانفراد ايضا كما خرج العام بان يكون معناه على الانفراد عن الانفراد و من معنى آخر فيخرج العام لان معناه غير منفرد عن الافراد كما بيناه وكذ المشترك لان معناه غير ؞ منفرد عن معنى آخر كالعين مثلا فانه وضع للذهب لكن لا على الانفراد عن معنى آخر لانه كما وضع له وضع لغير فلاحاجة الى ما تكلف به الشارحون لاخراج المشترك فى تعريف الخاص كما بين كقولنا فى تخصيص الفرد زيد اى فى وقت تخصيص الفرد لان المصدر قد يجعل حينا او فى تخصيص تمثيل تخصيص الفرد على حذف المضاف والفرد هو الجزئى الحقيقى قيل قدمه على اخويه لشرفه بحساب الخصوص على ما سبق و فى تخصيص النوع رجل و هو ذكر من بنى آدم جاوز من حد الصغر الى حد الكبر فان قيل هذا الحد غير منعكس لان ابا بشر آدم عليه السلام رجل لم يصدق عليه هذا الحد قيل هذا التعريف بالنسبة الينا و فى تخصيص الجنس انسان و هو حيوان ناطق فان قيل هذا التعريف منقوض طردًا وعكسًا اما طردًا فلان الملك و الجن يصدق عليهما هذا التعريف وهما ليسا بانسانين قيل المراد بالنطق النطق الجنانى المسمى بالكلام النفسى لا النطق اللسانى المسمى بالكلام اللسانى و الكلام النفسى هو القدرة على اعلام غيره بما فى قبله من الاحوال والعلوم فيخرج ؞ الملك والجن لعدم الجنان لهما ويدخل الاخرس والصبى لان لهما جنانا يقدران النطق الجنانى و ان لم يقدر على النطق اللسانى بالنظر الى العارض ثم كل واحد من لفظ زيد ورجل و انسان مروى الآخر دون التنوين كذا المحكى عن الاساتذة وذلك لانك اذا نوّنت لفظ رجل انسان دل على الفردية وهى غير مقصودة هنا بل المقصود ماهية الانسان لا افرادها و انما تعرض بتخصيص هذا الامور تنبيها على ان الخاص لا يتفاوت بين ان يكون المفهوم افراد فى الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا واحدا و لا شك ان مدلول زيد وهو ذات مشخص ومدلول الانسان و هو حيوان ناطق و مدلول الرجل وهو ذكر من بنى آدم جاوز حد الصغر مدلول واحد ثم الانسان ليس بجنس عند المنطقين

وذلك الحد بالنسبة الينا و اما بالنسبة الى الله فهو القدرة على اعلام غيره بما لذاته تعالى من القدرة على الاحوال والعلوم ٥١

لعدم وقوعه على مختلفة الحقائق لكنه عند الفقهاء لكون الجنس عندهم
مايقع على مختلفة الاغراض لا على مختلفة الحقائق والانسان يقع على الرجل والمرأة
وهما مختلفان بالاغراض فان الرجل يصلح للنبوّة والامامة الكبرى والصغرى
مطلقا والشهادة فى الحدود والقصاص وغير ذلك والمرأة لا تصلح لذلك بخلاف
الرجل فان النوع عندهم ما يقع على متفقة الاغراض لا على متفقة الحقائق والرجل
كذلك فالذكور من بنى آدم سواء فى الصلاحية للامور المذكورة فان قيل
الرجل يقع على الحر والعبد وهما مختلفان بالاعراض وكذا يقع على العادل
والفاسق وهما مختلفان فى اداء الشهادة قيل الحرية اصل من بنى آدم فانتفاء احكام الحرية
بعارض الرق لا يعتد به على ان العبد يصلح لاحكام الحر بعد زوال هذا العارض
وكذا العدالة اصل فانتفاء اداء الشهادة بعارض الفسق غير معتد به فان قيل
الانسان مشترك بين الادمى وانسان العين فكيف يكون خاصا قيل هو حقيقة
فى الادمى مجاز فى انسان العين على سبيل استعارة فان قيل التخصيص يقتضى
سبق العموم والا يلزم تحصيل الحاصل والفرد والنوع
والجنس لم تكن عامة ثم خصت بل هى موضوعة للخصوص
ابتداء فكيف يستقيم قوله فى تخصيص الفرد زيد وفى
تخصيص النوع رجل وفى تخصيص الجنس انسان قيل
هذا من باب تنزيل الممكن منزلة المحقق
كما يقال سبحان الذى صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل او يقال
معناه فى تخصيص الفرد من الافراد زيد وفى تخصيص النوع من الانواع
رجل وفى تخصيص الجنس من الاجناس انسان ثم لما فرغ من تعريف
الخاص شرع فى تعريف العام فقال العام لفظ موضوع بدلالة مورد
التقسيم لان العام من اقسام الصيغة واللغة وهو يتعلق بالوضع
وبدلالة تعريف الخاص المشارك للعام فى جميع القيود المفارق
فى قيد الانفراد فان قيل فعلى هذا يخرج

النکرة الواقعة فی سیاق النفی نحو لا رجلَ مع انها لیس بموضوعة للعموم بل العموم فیہ ضروری علی ما عرف وکذا یخرج المجاز العام نحو رأیت اُسُودا یرمون مع انه لیس بموضوع للعموم وکذا یخرج المفرد الذی صار عام بلام الاستغراق کقوله تعالی و احل اللہ البیع مع انه لیس بموضوع للعموم قیل اللفظ الموضوع ههنا بمقابلة اللفظ المهمل لا بمقابلة المجاز والضرورة والعارض والاشیاء المذکورة لیست بمهملة فلا یخرج شیئ منها او یقال المراد بالوضع اعم من ان یکون وضعاً کلیاً او جزئیا والاشیاء المذکورة موضوعة بالوضع الکلی فلا یخرج شیئ من ذلک او یقال هذا التعریف العام الحقیقی الوضعی بدلالة مورد التقسیم فلا ضیر فی خروج النکرة المذکورة لان عمومها مجازیؔ ضروری لا وضعی وکذا فی خروج المجاز لانہ عام مجازی بالنظر الی انہ موضوع فی محل الحقیقة وکذا فی خروج المفرد الذی صار عام بلام الاستغراق لان عمومه بالعارض ثمّ فی قوله لفظ اشارة الی ان العموم لا یجری فی المعانی ولا فی المقتضی لانہ من اوصاف اللفظ کالخصوص خلافا للجصاصؒ فانه قال بعموم المعانی والشافعیؒ فانه قال بعموم المقتضی وهو جنس متناول لجمیع الالفاظ فبقوله ینتظم جمعا ای یشتمل جماعة احتراز عن المشترک والخاص اسماء العدد وفیه اشارة الی ان شرط العموم الاجتماع دون الاستغراق فیکون الجمع المنکر کرجالٍ عاماً والیہ ذهب اکثر مشائخنا وعند بعض مشائخنا و اکثر اصحاب الشافعیؒ هو شرط فلا یکون عاما ویظهر فائدة الاختلاف فی العام الذی خص عنہ البعض فعندهم لا یجوز التمسک بعمومه لانه لم یبق عاماً وعندنا یجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعیة و لقائل ان یقول القول بعدم اشتراط الاستغراق فی العام یناقض مذهب علمائنا فان مذهبنا ان العام الغیر المخصوص قطعی الدلالة ویمکن ان یجاب بان موجب الجمع المنکر الدلالة علی جماعة من الافراد غیر معینة وهی فی ذلک قطعی الدلالة لا محالة وبقوله من الافراد احتراز عن اسماء العدد فان الاسم الواقع علی الثلثة وما فوقها لفظ ینتظم جمعاً لکن احاد ذلک الجمع لیس بافراد بل هو اجزاء والفرق بینهما ان الافراد ما یکون کل فرد منها یسمی

يسمى بالحقيقة المشتركة بينهما لوجود تلك الحقيقة فى كل منها بخلاف الاجزاء فان كل جزء لايسمى بالحقيقة المشتركة بينها لانعدام تلك الحقيقة فى كل منها و اسماء الاعداد كذلك فان العشرة مثلاً ينتظم جمعاً لكن احاد ذلك الجمع ليس بمسمياة له لانّ احاد العشرة كل واحد مسمى بالعاشر و ايضاً له ان يقول هذ يشكل بالقوم و الرهط فان افرادهما ليست بمسميات لهما فان كل فرد من القوم و الرهط و اجيب عن هذا بان القوم اسم لجماعة من الرجال و كذا الرهط وفى المقدمة لجار الله القوم گروه مردان و الرهط مثله ومثله مذكور فى الصحاح والقائل ان يقول هذا يشكل بقوله كل من دخل وجميع من خرج فان افرادهما ليست بمسميات لهما فان كل فرد من كل من دخل وجميع من خرج ولايصلح له لفظ كل من دخل وجميع من خرج و اجيب بان كلمة كل موضوعة لاحاطة ما دخلت على ما وصف به فانك اذا قلت كل رجل ياتينى فله كذا درهم احاط جميع من اتاه بمعنى الاتيان فى الحقيقة المشتركة بينهم هو الاتيان وكلواحد مسمى بالآتى و كذا كلمة مَنْ فانك اذا قلت (اى بعلة الاتيان ۱۲) من دخل الدار فله درهم يتناول جميع الداخلين بمعنى الدخول فالحقيقة المشتركة بينهما هو الدخول وكلواحد مسمى بالداخل و للقائل ان

صـ اى كل فرد من افراد العام يسمى بالحقيقة المشتركة قبل الاجتماع و بعدها على السواء كالمسلمون و المشركون فان كلواحد منهما يسمى بالمسلم و المشرك قبل الاجتماع وبعدها لاشتراك الحقيقة المشتركة بينهم وهى الاسلام والشرك ولايسمى بالمسلم او المشرك لسبب الاجتماع بل لوجود الحقيقة المشتركة فى كل فرد من الافراد بخلاف اسماء الاعداد فانها اذا اجتمع صار عشرا يسمى كلواحد منها عاشرا لسبب الاجتماع لا بوجود الحقيقة المشتركة ولذا لايسمى عاشرا قبل الاجتماع هذا ما عندك ۱۲ فقير نجيب الله

صـ فيبقى ان يكون احاد العشرة افراد للعشرة لا اجزاء لها ان يقول ان كلواحد من احاد العشرة يسمى بالعاشر بسبب بلوغ كلواحد الى حد العشرة يعنى بعد الاجتماع مجموعها عشرة و كلواحد من احادها عاشرا ويسمى احد عاشر الوجود الحقيقة المشتركة فى كلواحد كالمسلمون يسمى كلواحد بالمسلم لاشتراكهم فى الحقيقة وهو الاسلام قبل الاجتماع وبعده ولايسمى العاشر قبل الاجتماع فافهم ۱۲ فقير نجيب الله

// // // //

ان یقول ذکر قوله من الافراد مستدرک لانه مستفاد من قوله جمیعاً واجیب عنه
بانه لیس بمستدرک بل هو بیان لقوله جمعا وانما احتیج (جواب سوال ۱۲) الی البیان لئلا یتوهم
ان المراد بالجمع الاصطلاحی فیخرج العام المعنوی کمن وما فانه لاینتظم جمعاً
مصطلحا وقیل المراد بقوله جمعاً غیر مقدر فیخرج اسماء العدد لانهم ینتظم جمعًا
مقدرا ولایشکل الجمع القلة فان افراده وان کانت مقدرة لایتجاوز العشرة
الا انها غیر مقدرة فیما بین الثلث والعشرة وکذا لایشکل لفظ السموات
فان افراده وان کانت منحصرة علی السبعة لکن انحصارها باعتبار الواقع فی
الخارج لاباعتبار صیغتها لان هذه الصیغة یصلح لوقوعها علی الزیادة والنقصان
لکن لایشکل بان اسماء العدد قد خرجت بقوله من الافراد کما بیّنا فلا حاجة
الی حذف هذا القید علی انه لادلالة فی اللفظ علی هذا القید فلابد فی التعریف من
الدلالة علی کل قید والا کان مخلاً بفهم المقصود منه فان قیل اسماء العدد
لولم یکن عامة ولم ینتظم الافراد لما صح الاستثناء المتصل منها لان عموم
المستثنی منه شرط فیه وقد صح ذلک (ای الاستثناء المتصل من اسماء العدد ۱۲) بالاجماع یقال
لفلان علی عشرة الا واحدة قیل العموم الاصطلاحی لیس بشرط لصحة هذه
الاستثناء الاتری انه صح ضربت زید الا راسه بل الشرط مطلق العموم سواء کان
عموم الافراد اوعموم الاجزاء فان قیل المراد بالانتظام لایخلو اما ان یراد به الانتظام علی
سبیل الشمول او علی سبیل البدل ان ارید الثانی یخرج نحو مسلمون ومشرکون
ورجال فانما ینتظم الافراد علی سبیل الشمول قیل المراد به اعم من ان یکون علی سبیل الشمول
او علی سبیل البدل لایقال فعلی هذا یدخله النکرة الواقعة فی سیاق الاثبات
کقولک جاءنی رجل فانها ینتظم الافراد علی سبیل البدل وهی خاصة لانا لانسلم
ذلک بل ینتظم فردا واحدا علی سبیل الابهام فاذا قلت جاءنی رجل یحتمل ان
یکون ذلک زیدا او عمرا او غیر ذلک فاذا تعین واحد فقط سقط احتمال غیره
بخلاف من وما وکل فانما ینتظم جمیع الافراد لکن لاعلی سبیل الشمول بل واحداً
و احداً حتی انتهی الی جمیع الافراد وقوله اما لفظا تفسیر الانتظام لا تقسیم الحد
اذ الحد قد تم بقوله جمعاً من الافراد ای الانتظام اما لفظا بان کان فی صیغة ما یدل

على الانتظام كصيغ الجموع كقولنا مسلمون ومشركون ورجال وافراس واما معنى بان لم يكن فى صيغة مايدل على الانتظام بل يكون الانتظام باعتبار المعنى كقولنا من وما وقوم ورهط وكل جمع وانس وجن ونحو ذلك فانما عامة من حيث المعنى لتناولها جمعا من الافراد وان كانت صيغتها صيغة الخصوص وما قيل ان المعنى لاعموم لها عند مشائخنا المتأخرين فمعناه ان اسماء المعانى وهى التى تقوم بالغير كالعلم والجهل لاعموم لها لان معانى الالفاظ لاعموم لها كذا قيل ان المعانى لاعموم لها كذا قيل ولقائل ان يقول ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه مختص باسم العين للقطع بأن الواحد لايعم متعدده لان المعانى لايتعدد الاعند تغايرها وعند ذلك يصير اللفظ مشتركاً عاماً او المشترك لاعموم له وقيل ان عموم اللفظ بالنظر الى من قام به العلم لابالنظر الى نفسه وذلك من الاعيان دون المعانى وكذا عموم الحركات بالنظر الى من قام به الحركة فثبت ان العموم يجرى فى الاعيان دون المعانى وفيه نظر لان هذا انما تستقيم اذا كانت العلوم قائمة باشخاص مختلفة اما اذا كانت قائمة بشخص واحد فلا كما يقال فلان بحر لانه اجتمع فيه العلوم فثبت ان العموم يجرى فى الاعيان والمعانى فالقول بعدم جريان العموم فى المعانى وهم ولقائل ان يقول كيف يدل صيغة رجالٍ على الانتظام مع انه على وزن كتابٍ وحسابٍ وكذا كيف يدل صيغة رَكْبٍ وَرهطٍ وَسفرٍ جمع راكبٍ و سافرعلى ذلك مع انها على وزن قومٍ و رهطٍ فعليك ان تحقق معنى العام اللفظى والمعنوى ثم هما اعنى لفظا ومعنا منصوبان على التميز من نسبة ينتظم الى فاعله فيكون منزلاً عن الفاعل ولقائل ان يقول الضمير فى قوله ينتظم عامله عائد الى اللفظ فلو كان لفظا تميزاً عن نسبة ينتظم الى فاعله يلزم اضافة اللفظ الى اللفظ حيث يصير المعنى لفظ ينتظم لفظا اومعناه وفيه فساد لايخفى واجيب بان المراد من اللفظ الاول مايتلفظ به الانسان ومن الثانى الصيغة اى لفظ ينتظم صيغة اومعناه وصحته لايخفى ثم لما فرغ من تعريف الخاص والعام شرع فى بيان حكمهما فقال حكم الخاص من حيث انه خاص اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلاً وحكم الشئ هو الاثر الثابت بذلك الشئ هو الاثر الثابت بذلك الشئ وانما قيد بقوله من الكتاب لان

البحث فی خاص الكتاب والا فا الخاص من الخبر الى تراتی
ايضا حكمه وجوب العمل به لامحالة خبر محذوف
والمحالة بمعنى الحيلة اى لا حيلة فيه والمضاف محذوف
اى ليس حيلة ترد بذلك الحيلة وجوب العمل به ١٢ ان ر
من الضمير المجرور اى لا حيلة له فى رد وجوب
العمل به اى حكمه وجوب العمل به قطعًا
ويقينًا والجملة مؤكدة هذا مذهب مشائخ العراق والقاضى ابى زيد
والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعانى ان تدل عليها
عند الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فايدة وقال مشائخ سمرقند وبعض
اصحاب الشافعی رح انه لا يوجب الحكم قطعًا لاحتمال التاويل اذ كل حقيقة يحتمل
المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع قلنا هذا الاحتمال لم ينشاء عن دليل فلا يقدح
فى القطع آلا ترى ان من قام تحت حائط لا ميل فيه لا يُلام لعدم احتمال السقوط لا
نتفاء دليل السقوط واذا كان مائلا يلام لاحتمال سقوط نشوه عن دليل
ولهذا قلنا الظ والنص يفيدان القطع وان احتمل التاويل والتخصيص و
لقائل ان يقول ما المراد بالدليل المذكور فى قولكم هذ الاحتمال لم ينشاء
عن دليل ان اريد دليل احتمال المجاز فهو قائم فى الخاص لامحالة لان دليل
احتماله صحة ارادته وصلاحية اللفظ لارادته وهذا موجود فى الخاص
البتة فكان احتمال المجاز ناشيا عن الدليل وان اريد به دليل ارادة
المجاز فالمجاز عند قيام دليل ارادته مراد لامحالة لا انه محتمل واجيب
بان المراد دليل عدم ارادة الحقيقة لا دليل ارادة تعين المجاز اى هذا
الاحتمال لم ينشاء عن دليل صارفٍ عن الحقيقة فلا يضره احتمال المجاز فلا يقدح
فى القطع واذا قام دليل صارف عنها ولم يقم دليل تعيين المجاز اى هذا
الاحتمال صار اللفظ محتملا للمجاز احتمالا ناشيًا عن الدليل فيقدح فى القطع فان
قيل الخاص من الكتاب عندنا يوجب العلم والعمل به وسكوت الشيخ عن وجوب العلم
به يشير الى انه لا يوجب به العلم قيل كلامه محمول على حذف المعطوف
اى وجوب العمل والعلم به لكنه ذكر العمل خاصة لكونه مقصودا من العلم
جواب سوال ١٢

بالشرائع اویقال بان لزوم العلم مستفاد من کلامه لان وجوب العمل به لا محالة
ای علی القطع والیقین لایکون الاوان یثبت العلم به وما قیل بان المراد
بالعمل ما هوالعلم من عمل القلب وعمل البدن وعمل القلب هوالعلم ففیه نظر لان
عمل القلب هو الاعتقاد لانفس العلم علی ان ارادة عمل القلب و البدن فی العمل الواقع
فی حکم الخاص و ارادة عمل البدن خاصة فی العلم الواقع فی حکم المأول والعام
المخصوص خلاف الظاهر وهما مما یشوش ذهن السامع وما قیل ترک العلم بتینا ولی
الآیة المؤلة وغیرها :. فقوله لامحالة یاباه وقیل ترکه لان العمل یستلزم
العلم اذ لایتصور العمل بدون العلم فهو یقتضی کون العام المخصوص وخبر
الواحد موجبا للعلم والعمل جمیعا وذلک خلاف المذهب وما قیل ان ترک العلم
به سهو من الکاتب فهوابعد من الصواب فان قابله ای عارض الخاص من الکتاب
خبرالواحد ای خبرالراوی الواحد اوالقیاس فان قیل المعارضة ایراد الدلیلین
المتعارضین المتساویین فی القوة وخبرالواحد و القیاس لایساویان خاص الکتاب
فکیف یعارضانه قیل هذا فی الاصطلاح اما فی اللغة فالمساوات لیس بشرط
والمراد ههنا المعنی الغوی اویراد بالمعارضة المعارضة الصوریة الظاهریة فان قیل
القیاس لایمکن ان یقابل الخاص من الکتاب لان شرط القیاس ان لایکون
فی الفرع نص فاذا کان فیه نص خاص لم یبق قیاسًا فکیف یقابل :. الکتاب
قیل جوابه مامران المراد بالمقابلة الصوریة فان امکن الجمع بینهما ای بین الخاص
من الکتاب وبین مایقابله من خبرالواحد والقیاس ای فان امکن التوفیق بدون تغیر
ای بدون زیادة ونقصان فی حکم الخاص من الکتاب یعمل بهما بالخاص ومایقابله لان
الاصل فی الدلائل الاعمال دون الاهمال و الا :. ای ولم یمکن الجمع بینهما بدون
تغیر فی حکم الخاص یعمل بالکتاب لانه قطعی ویترک مایقابله من خبرالواحد
والقیاس لانه ظنی مثاله ای مثال الخاص وهواوجه ویحتمل ان یعود الضمیر الی
الخاص الذی قابله القیاس فان قیل هذا نص لایصلح مثالاً للخاص الذی
قابله القیاس لان کلامنا فی القیاس الشرعی اذ اللغوی لیس لحجة عندنا و
مقابل هذا الخاص القیاس اللغوی قیل لانسلم ان کلامنا فیما قابله القیاس

الشرعی بل یحتمل ان یراد به مطلق القیاس شرعیاکان او لغویا وذلک لان
القیاس الشرعی لما لم یعارض خاص الکتاب فاللغوی والنحوی اولی ولان القیاس
اللغوی انما لم یکن حُجَّۃ فی اثباتِ الحکم الشرعی اما فیما یرجع الی اللغۃ لحجۃ
و ارادۃ معنی من اللفظ دون معنی بابٌ من اللغۃ علی ان القیاس اللغوی حجۃ عند
الخصم فکان ھذا مثالا للخاص الذی قابله القیاس علی مذھبه فی قوله تعالیٰ و
المطلقات المدخول بھن من ذوات الاقراء غیر الحاملات فالاٰیۃ مخصوص البعض
اوللام للعھد فبقول المدخول بھن خرج غیرمدخول بھن لعدم العدۃ لھا و
بقوله من ذوات الاقراء خرجت الآیسات لکون عدّتھا بالاشھرلا بالاقراء
وبقوله غیرالحاملات خرجت الحاملات لکون عدتھا بوضع الحمل یتربصن ای
ینتظرن وھو خبربمعنی الآمر ای یتربصن المُطلقات لکن اخرجه بصورۃ الخبرللتاکید
لان الشارع اکد من امرہ لما فیه ایھام ان التربص وجدلامحالۃ فکان مّمایخبر
عنه بانفسھن الباء زایدۃ فی النفس و العین اذا وقعتاتاکیدین نحوجاءنی زید
بنفسه وبعینه کذا فی درر الحدیثین ویحتمل ان یکون الباء للسببیۃ والمضاف
محذوف ای بسبب خلاص انفسھن وفیه اشارۃ الی نوع تحمّھن المشقۃ تحملھن
فی التربص و اختیارجمع القلۃ و المقام مقام الکثرۃ تنبیھاعلی ان النفوس
التی یتربصن ثلثۃ قروء فی غایۃ القلۃ انتصب ثلثۃعلی انه مفعول فیه
ای معدۃ ثلثۃ قروء او مفعول به ای مضی ثلثۃ قروءٍ فانّ قیل حق ممیزالثلثۃ
الی العشرۃ ان یکون القلۃ الا اذا لم یوجد جمع قلۃ فحینئذ یضاف الی جمع الکثرۃ
و وُجِدَ ھھنا جمع القلۃ وھی الاقراء فکیف یضاف الثلثۃ ھھنا الی جمع الکثرۃ
وھو قروء قیل قد یستعار جمع الکثرۃ لموضع جمع القلۃ لنکتۃ وھی ھھنا
البتۃ علی ان القروء الثلثۃ المعدودۃ فی التربص فی حق النساء کثیرلفرط
شھوتھن وغلبۃ شھوتھن الی الازواج ولان الانتظارموت اَحمرو الاحمربالراء المھملۃ
معناہ الشدید کذا فی الصحاح ای موت شدیدٌ فان الفاء للتعلیل وھذالتعلیل
علی قوله مثاله فی قوله تعالیٰ انما یکون الآیۃ مثالا لما ادعاہ لان لفظ الثلثۃ
خاص فی تعریف عدد معلوم لایحتمل الزیادۃ والنقصان فیجب العمل به الفاء

جواب شرط محذوف ای و اذا ثبت انه خاص فیجب العمل بذلک الخاص و ذلک انما (ای وجوب العمل بذلک الخاص ۱۲) یتحقق اذا حمل الاقراء علی الحیض لان طلاق المسنون انما یکون فی الطہر فاذا طلقہا فی الطہر یجب علیہا التربص بثلثۃ حیض فتصیر العدۃ ثلثۃ قروءٍ کوامل ولو حمل الاقراء علی الاطہار ہذا بیان ابطال حق الخصم فی ترک العمل بہذ الخاص وہو اوجہ ویحتمل ان یکون بیان معارضۃ القیاس النحوی واللغوی للخاص من الکتاب علی ما بیّنّا وانّما قال ولو حمل القروء اشارۃ الی ان القروءَ فی الآیۃ بمعنی الاقراء وان ذکر القروء لنکتۃ کما ذ :. ہب الیہ الشافعی رح الکاف فی محل النصب علی انہ صفۃ مصدر محذوف ای ولو حمل الاقراء علی الاطہار حملاً مثل الحمل الذی ذہب الیہ الشافعی رح باعتبار متعلق بقولہ ذہب ای بسبب اعتبار ان الطہر مذکر دون الحیض فانہ مؤنث سماعی وقد ورد الکتاب فی الجمع الواو للحال و الحال انہ قد ورد الکتاب فی حق الجمع بلفظ التانیث ای مع التاء التی ہی التانیث بالنظر الی اصل وضعہا وان کانت للتذکیر فی العدد من الثلثۃ الی العشرۃ دل انہ ای القروء او ان الجمع الوارد فیہ لفظ التانیث جمع المذکر وہو الطہر دون المؤنث وہو الحیض لما عرف ان تانیث العدد من الثلثۃ الی العشرۃ علی عکس تانیث جمیع الاشیاء ثم قولہ دل انہ جمع المذکر یحتمل ان یکون جواب شرط محذوف ای واذا ورد الکتاب فی الجمع بلفظ التانیث دل انہ جمع المذکر ولو قال فدل انہ جمع المذکر لکان ادل علی المقصد وقولہ لزم جواب لو ای ولو حمل الاقراء علی الاطہار لزم ترک العمل بہذا الخاص وہو ثلثۃ بالقیاس اللغوی لان من حملہ ای القروء علی الطہر لا یوجب ثلثۃ کوامل بل طہرین کاملین وبعض الطہر الثالث وہو ای بعض الثالث الطہر الذی وقع فیہ الطلاق لانہ محسوب من العدۃ عندہ والطلاق المسنون انما یکون فی الطہر فاذا طلقہا فی الطہر ینقضی عدتہا بباقی ذلک الطہر وبالطہرین الآخرین فتصیر العدۃ قرئین وبعض الثالث فلا یتحقق العمل باللفظ الثلثۃ فان قیل الطہر الذی وقع فیہ الطلاق اول فکیف سماہ ثالثا

فكان ينبغى ان يقول وبعض الاول وطهرين قبل الثالث لا يقتضى كونه متاخرا فى الوجود من الاثنين الاترى الى قوله الله تعالى : لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ط حيث اطلق اسم الثالث على الله تعالى مع انه ليس بمتاخر فى الوجود عن عيسىؑ ومريم بل هو سبحانه وتعالى سابق عليهما فى الوجود وذلك لان معنى الثالث الواحد من الثلثة لا المتأخر من الاثنين فلا يرد الاعتراض اصلا و قيل فى الجواب انما سمى الطهر الذى وقع فيه الطلاق ثالثا وان كان اولاً لان من عادة العرب ان الاول اذا صار جزء من الثلثة بانضمام الاثنين يبتداءون الكل من الجزء الذى يتم به الثلثة اَخْذاً من القريب فيصير الاول فى الوجود ثالثا فى العدة الاترى الى قوله تعالى ان الله ثالث ثلثة ـ كيف اُطْلَقَ على الاول الثالث والجواب عن القياس اللغوى الذى تمسك به الخصم ان لفظ التانيث يجوز ان يكون باعتبار ان لفظ القروء مذكر وان كان معناه وهو الحيض مؤنثا فلا يدل لفظ التانيث على ان المراد بها الاطهار و للخصم ان يقول لا نسلم انه قياس لغوى بل هو اشارة النص لكن لا يدل حتماً على ان المراد بها الاطهار لجواز ان يكون لفظ التانيث باعتبار لفظ القروء فكان بمنزلة القياس فى الاحتمال فان قيل الشرطية وهو قوله ولو حمل الاقراء على الاطهار لزم ترك العمل بهذا الخاص غير صحيحة لان الحمل على الاطهار لا يستلزم ترك العمل بهذا الخاص اذ لو حمل على الاطهار ولم يحتسب الطهر الذى وقع فيه الطلاق من العدة كما لا يحتسب الحيضة التى وقع فيها الطلاق عندنا لا يلزم ترك العمل بهذا الخاص ـ اجيب قيل بان بيان الملازمة بين الشرط والجزاء مبنى على اصل وهو انه اذا اختلفت الامة على قولين يكون اجماعًا على نفى قول ثالث وههنا اختلفت الامة على قولين على الحمل على الاطهار مع احتساب الطهر الذى وقع فيه الطلاق وعلى الحمل على الحيض مع عدم احتساب الحيضة التى وقع فيها الطلاق فانتفى غيرها بالاجماع وقد استلزم احد القولين بترك العمل بهذا الخاص فتعين الآخر فان قيل للخصم ان يعارض ويقول لو حمل الاقراء على الحيض اذ داد العدد على الثلثة فيما اذا طلقها فى الحيض لان الحيضة التى وقع فيها الطلاق غير محتسب عندكم من العدة

و اسم الثلثة کما لا یحتمل النقصان لا یحتمل الزیادة قیل التطلیق فی الحیض نادر لان الطلاق المشروع هو الذی یکون فی حال الطهر فالظاهر من حال المسلم ان لا یطلقها الا فی حال الطهر فلا یزداد علی الثلثة بالنظر الی الظاهر و قیل ما للبعض حکم الوجود فالعدة .. ثلثة حیض وبعض الرابع لیس محسوبا من العدة عندنا بخلاف الطهر فان له حکم الوجود لانه محسوب من العدة عند الخصم وقیل ان ذلک الازدیاد ثبت ضرورة تکمیل الاولی بالرابعة فلا یعبأ به و ذلک اذا انقضت الحیضة حصلت الحیضتان وبعض الاولی فوجب تکمیل الاولی ببعض الرابعة فوجب الرابعة بتمامها ضرورة ان الحیض الواحدة لا تقبل ∴ التجزیة ومثله جائز فی العدة کما فی عدة الامة فانها علی نصف من عدة الحرة وقد ∴ جعلت قرائین ضرورة کذا فی الشروح وفیه نظر لان للخصم ان یقول ان الطهر الذی وقع فیه الطلاق و ان کان بعضا لکنه بعد کلاً ضرورة دفع حرج تطویل العدة لان الطهر الرابع یحتمل الامتداد فقد یمتد الی شهرین فصاعداً اذ لاحد لاکثره فالضرورة قدر مشترک بینی وبینکم و اجیب بان کل مشقة لیس بحرج فی الشرع وانما الحرج وهو المشقة التی اعتبرها الشارع مشقة اویقال ان الضرورة و ان کان قدرا مشترکا لکن فیما ذهبنا ∴ الیه یحصل العمل بالخاص لوجود الثلثة فی الزیادة وفیما ذهب الیه لا یحصل ذلک لعدم الثلثة فی النقصان فان قیل للخصم ان یقول الطهر اسم جنس یقع علی القلیل والکثیر فی اللغة فیقع علی ساعة خلت المرأة عن الحیض کما یقع علی ما بین الحیضتین فیکون الطهر الذی وقع فیه الطلاق و طهران آخران ثلثة اطهار حقیقة فلا یلزم ترک العمل بهذ الخاص قیل المراد الطهر الشرعی وهو المتخلل بین الحیضتین اذ لو کان المراد اللغوی لانقضت العدة بمعنی ساعة من الطهر الثالث من غیره توقف علی انقضاء مابقی وهذا خلاف الاجماع کذا قیل وفیه نظر لان للخصم ان یقول یمکن ان یراد الطهر اللغوی لکن مع صلاحیة الدخول تحت العدد فان الثلثة عدد ولا یثبت هذه الصلاحیة فی الثالث الا بانقطاعه بالحیض فان ∴ الشئ المستمر لا یدخل

فی العدد عرفا الا بانقطاعه بالضد کالقیام و الرکوع و السجود لا یتعدد بدون الانتقال الی الضد و الطهر الذی وقع فیه الطلاق قد انقطع بالحیض فیصلح ان یدخل فی افراد الثلثة بخلاف الثالث و اجیب بان دخول الامور المستمرة تحت العدد کما یتوقف علی الانتهاء یتوقف علی الابتداء فانه کما لا یتصف اول النهار بکونه یوما واحدا فکذا آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد علی البعض من الاول بمجرد الانتهاء الی الحیض جاز اطلاقه علی البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحیض وان امتنع هذا امتنع ذلک و ان ادعی جواز الاول دون الثالث فلا بد لک من البیان فان قیل ان قوله ثلثة قروءا اما منصوب علی الظرف ای مدة ثلثة قروء او علی انه مفعول به ای مضی ثلثة قروء و انا سلمنا انه اذا کان ظرفا فالنصب یوجب ثلثة اطهار کاملة لان حذف فی الظرف یقتضی الاستیعاب علی ما عرف انت طالق عدا اما اذا کان مفعولا به بتقدیر مضی ثلثة قروء فلا نسلم انه یوجب ذلک لان الطهر الذی وقع فیه اطلاق یمضی بعد الطلاق یتربص المطلقة مضیه و کذا یتربص مضی طهرین آخرین فیتحقق منها مضی ثلثة اطهار فلا یلزم ترک العمل بالخاص قیل الاطهار الثلثة التی یتربص المطلقه مضیها من حیث انها عدة لا بد لها من تعین مبتداء وهو اما مبدأ الطهر الشرعی وهو انقطاع الحیض واما زمان وقوع الطلاق و الاول باطل لاستلزامه تقدم العدة علی الطلاق فتعین الثانی و انت تعلم ان بعد وقوع الطلاق لا یتحقق منها مضی ثلثة اطهار بل طهران وبعض الثالث علی انه یصح ان یکون مفعولا به بلا تقدیر مضاف وهو المضی اذ یصح ان یقال ینتظرن ثلثة حیض فان قیل لم لا یراد بقوله الثلثة قروء قرآن و بعض الثالث مجازا بقرینة لفظ التانیث کما یراد الحج اشهر معلومات وبعض مع ان اقل الجمع ثلثة قیل الجمع عام فیجوز ان یذکر ویراد به البعض بخلاف اسم العدد حیث لا یجری فیه المجاز ولذا جاز ان یقول اذ رای رجلین رایت رجالا و لا یجوز ان یقال ثلثة رجال و ذلک لان اسم العدد علم لما وضع له و لهذا یقال ستة ضعف ثلثة و اربعة

نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتانيث والنقل لايجري فى الاعلام بخلاف العام كذا فى الكشف و فيه نظر لان اسم العدد قد يقبل التجوز فان سبعين وما فوقه من العداد الكثير لاالحصر وله غير نظير وكذا العلم قد يقبل التجوز لبيض حيث جاز تاويله بواحد من جنسه كقولك زيدنا افضل من زيدكم (اى واحدنا الفضل من احدكم) وبالصفة المشتهر سماه بها كقولك لكل فرعون موسى على ان اسم العدد . . . يكون علماً اذا اريد به العدد كما فى المثال المذكور اما اذا اريد به المعدود كما فى هذه الآية فهى اجناس لا اعلام ولهذا صحت اضافتها ولو كانت اعلاما لما صحت اضافتها بدون تاويلها بواحد من جنسه فان قيل للخصم ان يقول تاويل الاقراء بالحيض يخالف اشارة قوله يتربصن لانه ينبئ عن كون التربص امرا مرغوبا فيه مما يتوجه اليه ويشتهيه وذا انما يكون فى الزمان الرغبة الى الوطى وهو الطهر لافى زمان النفرة وهوالحيض قيل المراد تربص التزوج لاتربص الوطى والنساء لشدة شهوتهن وكثرة رغبتهن الى الازواج من شانهن ان يطلبن الازواج فى الحيض ويتزوجن فى حالة الحيض ليحصل مقصود الوطى فى اول الطهر فكان التربص اشارة الى ارادة الحيض دون الاطهار ولئن سلمنا ان فيه اشارة الى مازعمت، قلنا ان هذه الاشارة متروكة بعبارة لفظ الثلثة فان قيل للخصم ان يقول ان فى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فى ذلك ان ارادوا اصلاحا اشارة الى ان المقصود من شرعية العدة ارادة الاصلاح و ذا انما يتحقق فى زمان رغبة وهو الطهر قيل لو كان المقصود ذلك لما شرعت العدة فى المطلقة ثلثا وشرعت فى غير مدخول بها بل المقصود براءة الرحم باشارة قوله تعالى ولايحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن وفيه نظر لانه لوكان المقصود هذا لماكان للعدد اثر لان براءة الرحم يحصل بحيضة واحدة كما فى الاستبراء و اجيب بان المقدار الشرعية غير معقولة المعنى كاعداد الركعات ويخرج نقل مجهول من التخريج اى يُفَرَّعُ على هذا .:. اى على هذا الاختلاف المذكور اى على ان المراد بالقرؤ الحيض عندنا و الاطهار عنده حكم حق الرجعة الاضافة بيانية اى حكم هو

حق الرجعة فی الحیضة الثالثة اذا طلقها رجعیا فانہ باق عندنا لبقاء
العدة وحکم زواله ای زوال حق الرجعة عنده لخروجها عنها فصار الرجعی بائناً
لما ان طلاق الرجعی یصیر بائنا بعد العدة وحکم تصحیح نکاح الغیر
اضافة التصحیح الی النکاح من باب اضافة المصدر الی المفعول وذکر الفاعل
متروک واضافة النکاح الی الغیر من باب اضافة المصدر الی الفاعل وذکر
المفعول متروک ای تصحیح نکاح غیر الزوج الاول ایاها فی الحیضة الثالثة
عنده لخروجها عن العدة وحکم ابطاله ای ابطال نکاح الغیر فی الحیضة
الثالثة عندنا لبقاء العدة وحکم الحبس عطف علی قوله حکم حق الرجعة
ای یخرج علی هذا حکم الحبس یعنی للزوج ان یحبسها ای یمنعها فی الحیضة
الثالثة من خروج والبروز من بیت العدة عندنا لبقاء العدة وحکم
الاطلاق وهو ضد الحبس ای اطلاقها فی الحیضة الثالثة لخروجها عن
العدة عنده وحکم المسکن والانفاق یعنی کان لها علیه فی الحیضة الثالثة
السکنی والنفقة عندنا لبقاء العدة وحکم الخلع والطلاق وتزوج الزوج
باختها التزوج قد یتعد بالباء وقد یتعد بنفسه یقال فلان تزوج بالمراءة
وتزوجها کذا فی المقدمة وباربع سواها یعنی صح الخلع عندنا فی الحیضة
الثالثه وکذا الطلاق یصح فیها وکذا لایجوز للزوج ان یتزوج باختها وباربع
سواها ای سوی المطلقة فی الحیضة الثالثة عندنا لبقاء العدة وعنده له
ذلک لخروجها عنها وکذا یخرج علی هذا الاختلاف احکام المیراث مع کثرة تعدادها
ای تعداد احکام المیراث ای تعینها وتفاصیلها فاذا مات الزوج فی الحیضة
الثالثة ورثته المُطلقة عندنا لبقاء العدة وعنده لاترث وکذا غیرها من
احکام العدة علی هذا الخلاف ویحتمل ان یکون ضمیر تعدادها راجعًا
الی التفریعات والتخریجات منها الوصیة اذا مات عنها زوجها فی الحیضة
الثالثة والاقرار لها بالدین فیها عند مرض الموت فانهما باطلان عندنا خلافا
له فیها ومنها الحداد اذا مات عنها زوجها فی الحیضة الثالثة فانه
واجب عندنا خلافا له ومنها شهادة احد الزوجین لآخر فی هذه الحالة

فانها غیر معتبرة عندنا خلافا له و
كذلك ای مثل لفظ الثلثة فی الآیة
المذكورة لفظ الفرض قوله تعالی قد علمنا ما فرضنا
علیهم فی ازواجهم والازواج جمع زوج وهو یطلق علی البعل والمراءة
والمراد هنا المراءة كما فی قوله تعالی یا آدم اسكن انت وزوجك
الجنة ای قد علمنا ما قدرنا علی المؤمنین من المهور فی نكاح زوجاتهم
ای علی كل مؤمن فی نكاح زوجة لان الجمع اذا قوبل بالجمع یقتضی انقسام الاحاد
علی الاحاد خاص خبر مبتداء محذوف ای هو خاص والجملة تعلیل لقوله وكذلك
قوله تعالی ای لانه خاص او بیان فی انه خاص فی التقدیر الشرعی لان الشارع اضاف
الفرض وهو بمعنی التقدیر الی نفسه فكان المهر مقدر شرعاً بحیث لا یجوز
النقصان الا انه فی تعین المقدار مجمل فالتحقت السنة بیانا له وهو ما روی
جابر بن عَبْدُ الله رضی الله عنه عَن النبی صلی الله علیه وَسَلَّمَ انه قال
لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوّجن الا من الاكفاء ولا مُهر اقل من عشرة
تقدیر الازما لا ولایة لاحد ان ینقص لان النقصان تغیر الشارع وانه لا یجوز بخلاف
الزیادة لان ذلك مفوض الی رائ العاقدین لعدم البیان الصادر من الشارع الینا
نعلی ما اصطلحا فهو المقدر عند الله تعالی اجری علی لسانهما كما فی قیم
الاشیاء فانّ قیل اذا كان الادنی مقدرا شرعیا ینبغی ان تجب عشرة دراهم
فیما اذا تزوجها بغیر تسمیه مهر دون مهر المثل قیل نعم الا ان حكم النبی
علیه الصلوة والسلامُ وَرَدَ بخلافه فی جارية مَزوّعَ مات عنها زوجها بلال
بن مسرة فحكم لها بمهر مثل نسائها فصار النص المجمل مُبَیَّناً بعشرة دراهم
فی المسمّی تسمیة وبمهر المثل فیمن لم یسم لها مهراً ولا مهر لها
ولا یجعل احد هما فقط لان بذلك ترك
بالآخر بل یجعل كلاهما بیانا عملا بهما اذ الاصل فی الدلائل الاعمال دون
الاهمالَ فانّ قیل حدیث جابر من الاحاد والمُجمل اذا بین بخبر الواحد یصیر
ماوّلاً والماوّل ظنی لان مرتبة الماوّل مرتبة ما یأوّلُ به فیكون قوله تعالی

ما فرضنا ظنيا قيل :. قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم مطلق يقع على القليل و الكثير فلا يجوز تقيد النص القطعي بالظنى فلا يصح التمسك بقوله ما فرضنا لاثبات كون المهر مقدر شرعًا قيل لانسلم انه مطلق بل هو مقيد بدلالته و ان كان مطلقا بظاهره لان كل من سمع هذ النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان يجاب ابتغاء الازواج بالمال لاظهار خطر المحل كيلا تكون بنات آدم مستفرشاتٍ بلا عوض فلا يظهر خطر المحل الا بتقدير مال خطير و ما دون عشرة دراہم ليس بمال خطير بدليل انه لا يقطع السارق بسرقته ولا يظهر بكسرة خبز و حفنة بر فعلى هذا يكون بيان مجمل الكتاب بدلالة الكتاب القطعي لا بخبر الواحد كما ظن الشارحون فصار النص مفسرا لا مأولا فاعرف او نقول لا نسلم ان قوله ان تبتغوا باموالكم مطلق بل مقيد بمال مقدر شرعا باشارة قوله ما فرضنا اذ فرضنا ماول فى حق المقدر دون التقدير الشرعى فانه فيه قطعى فلا تعارض بين النصين اونقول ان حديث جابر مؤيد بدلالة المذكورة و الدليل الظنى اذا كان مؤيدا بدليل قطعى يصير قطعيا فيكون النص مفسرا لا ماولا على انه ذكر فى الكرمتين جابر مشهور فلا يتوجه الاشكال اصلا فان قيل لانسلم ان الفرض خاص بل مشترك لانه يستعمل بمعنى القطع والايجاب و التقدير والاعطاء و كرِ البقرة و تليين راس السواك بالاسنان من تفرقة بين معنى ومعنى و هذا آية الاشتراك فكيف يجعل من امثلة الخاص و كيف يصح قوله خاص فى تقدير الشرعى قيل كونه خاص بمعنى التقدير مما صح عن ائمة اللغة و نقل ذلك الشيخ فخر الاسلام و نقل امثاله متلقىً بالقبول و باستعماله بمعنى آخر يكون مجاز الاسيما اذا ذكر اللفظ بين الاشتراك و الحقيقة و المجاز دون الاشتراك لانه خلاف الاصل فيجعل غير التقدير معانى مجازية فانتفى الاشتراك كذا قيل و فيه نظر بوجهين الاول ان احتمال الحقيقة و المجاز عند تحقق الاتصال بين المعنى الحقيقى و المجازى و الاتصال بين التقدير و سائر المعانى المذكورة حتى يحمل على الحقيقه و المجاز فتعين الاشتراك و انتفى الخصوص و اجيب بان تقدير يستلزم

(حاشیہ: وهو قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا الاية — المتلو وهو قوله تعالى قد علمنا ۱۲ — نام دو کتاب ۱۲)

ای خط ای موضع من مواضع التقدیر ۱۲
احد من محال التقدیر کالایجاب اوالاعطاء او القطع او
نحوذ لك فیتحقق الملازمة مع کل معنی من المعانی المذکورة علی سبیل البدلیة
ومثل هذه الملازمة تکفی لصحة المجاز الاتری انهم استعار و الملك للشراء
مع ان الملك لایستلزم الشراء علی التعین و لکنه یستلزم احد العلل الموجبة
للملك و یندرج فی ذلك الشراء فیصح ارادته بالملك مجازا فکذا ههنا فکان
ذکر التقدیر وارادة المعنی من المعانی المذکورة من باب ذکر الملزوم و
ارادة اللازم وهو جائز مطلقا و الثانی انه یخالف ما ذکر صاحب الکشاف فی اول
سورة النور انه حقیقة القطع و نقله مثله حجة فی اللغة و اجیب بان نقل فخر
الاسلام لیس بادنی من نقل الزمخشری علی انه یحتمل ان یکون مجازا فی معنی
التقدیر عنده لوجود الاتصال بین القطع و التقدیر لان المقدر مقطوع عن الغیر ولا
ینافی الخصوص التجوز لان المجاز ان یکون خاص علی ما ذکرنا فی تعریف الخاص
فان قیل ذکر فخر الاسلام فی بحث العزیمة ان الفرض اصل القطع و التقدیر فی اللغة
فهذا دلیل علی انه مشترك عنده فکیف یکون خاصا قیل کونه موضوعًا لمعنین
لایثبت الاشتراك مطلقا لانه ذکر فی حواشی البزدوی فی حد المشترك انما قید
بالمختلفة احتراز عن نحو الفرض فانه یحتمل القطع و التقدیر وانه خاص ومرجعهما
واحد فالاولی ان یقال فی الجواب عن اصل السوال ان لفظ الفرض وان کان
مشترکًا بین هذه المعانی لکنه لا یقدح فی کونه خاصاً لانه صار مفسراً فی
المعنی التقدیر بدلیل من قبل المتکلم و المفسر فی حکم الخاص فی ایجاب الحکم
قطعًا فلا یترك العمل به القیاس وبیان کونه مفسرا انه امتنع ارادة کبر البقر وتلیین
رأس السواك بالاسنان بالاسناد الی الشارع و امتنع ارادة الاعطاء و القطع
بقرینة تعدیة بعلی فانه لایقع صلة لهما لایقال اعطی علیه وامتنع ارادة الایجاب
المطلق من غیر التقدیر بدلالة قوله تعالی ان تبتغوا باموالکم لان کل من سمع
هذا اللفظ ای هذا النص من اهل اللسان یفهم باول السماع ان علته لزوم
کون ابتغاء الزوج بالمال اظهار خطر المحل کیلا تکون بنات آدم مستفرشات
خطران ۱۲
بلاعوض و یظهر الا بتقدیر مال خطیر ومادون عشرة دراهم لیس بمال خطیر

بدليل انه لايقطع السارق بسرقته ولايظهر بالايجاب المطلق خطر فلم يبق من تلك المعانى الا التقدير فتعين ارادته فاعرفه فانه حسن بديع تفرد به شيخى واستاذى فداه نفسى و روحى او نقول انه خاص فى التقدير بناء على زعم ان الفرض هو التقدير لغة بطريق الحصر كذا فى التحقيق فى بحث العزيمة فيكون هذا الازما على زعم الخصم كذا قيل و فيه لان ضمير الفصل يقتضى انحصار الخبر على المبتداء دون العكس فالحصر يدل على اختصاص التقدير بالفرض ووجوده فيه دون غيره من المعانى فلا يدل الحصر على خصوص الفرض فان قيل حمله على الايجاب ههنا بقرينة تعدية بعلى اولى من حمله على التقدير لان كلمة على انما يقع صلة الايجاب دون التقدير يقال فرض عليه بمعنى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر وبقرينة عطف وما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان معنى الايجاب يقسيم فى حق الاماء الان مابه قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن على المولى كوجوب المهر للازواج ولذا فسره عامة المفسرين بالايجاب فاما معنى التقدير فلا يستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر على المولى لهن شئ قيل تعديته بعلى باعتبار ان التقدير ضمن معنى الايجاب ولذا فسره عامة المفسرين بالايجاب و اما عطف وما ملكت ايمانهم على ازواجهم فباعتبار ان المقدر فى حق الزوجات المهر وفى حق الاماء النفقة حيث قدر المهر بعشرة دراهم ونفقة الاماء ما يكفى لهن لان التنقيص من قدر الكفاية لايجوز للمولى وفيه بحث بوجهين الاول انه اذا ضمن فعل معنى فعل و وصل بصلة لم يبق معناه الاول مراد اوالالزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فلزم ان لايبقى التقدير مرادا ههنا فلا يلزم ترك العمل بالخاص والثانى ان المهر و النفقة حقيقتان مختلفان وكلمة ما عامة والعام لايتناول الحقائق المختلفة فكيف يتناولهما هذه الكلمة و اجيب من الاول بانا لانسلم عدم بقاء المعنى الاول لان كل فعل ضمن معنى فعل ووصل بصلة يكون ذلك الفعل موضوعاً للمعناه الاول وللمعنى فعل ضمن معناه جميعا بالوضع الكلى فيكون معنى فرضنا عليهم قدرنا و اوجبنا عليهم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثانى بان الآيه وردت فى المهر فلا بد من ارادته لكن لما

عطف علی الازواج الاماء بجعل کلمة ما عبارة عن الحقوق فیتناول المهر والنفقة باعتبار کون کلواحد منهما حقا لازما علیهم فیکون المعنی قد علمنا حقوق فرضنا علیهم فی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم من المهر والنفقة فان قیل للخصم ان یقول سلمنا انه خاص فی التقدیر لکن اضافته الی علیم القدیم یلوح (ای یشیر الی ۱۲) الی ان المراد به التقدیر الازلی دون الشرعی لان مهور النساء مقدرة فی الازل معلومة عند الله لکنها غیّبت عنا فباصطلاح الزوجین یظهر ذلك المعلوم المقدرة فی الازل کقیم الاشیاء فانها معلومة عند الله تعالی مقدرة فی الازل ثم یظهر ذلك باصطلاح العاقدین قیل حمله علی هذ النوع من التقدیر یخالف الدلالة المذکورة فتعین تقدیر لایسوغ (لایجوز ۱۲) للعباد التنقیص عنه اویقال التقدیر کان محتملا للوجوه من التقدیر الازلی کقیم الاشیاء ومن التقدیر الاکثر کتقدیر النفاس ومن التقدیر الاقل کتقدیر ایام الطهر ومن التقدیر الاقل والاکثر کتقدیر ایام الحیض فلما احتمل هذه الوجوه التحق الخبر ببیان الکون المراد بالتقدیر الشرعی دون الازلی فتعین تقدیر الاقل اویقال لوحمل علی التقدیر الازلی لا یکون فی تخصیص اضافة المهر الی نفسه تعالی اویقال لولم یحمل علی التقدیر الشرعی یلزم تکراره لان التقدیر عرف بقوله تعالی وهو بکل شیٔ علیم لکن التقدیر الشرعی لم یکن مبینا فبین بهذ النص اویقال ان الشارع لما اضاف التقدیر الی نفسه فی بیان الشرائع علم ان المراد به التقدیر الشرعی دون الازلی فان قیل التقدیر الشرعی غیر مستفاد من لفظ الفرض بل مستفاد من اضافة الفرض الی ضمیر المتکلم و الاضافة ؞ نسبة وهو امر معنوی والخصوص من اوصاف اللفظ فکیف یصح قوله خاص فی التقدیر الشرعی قیل النسبة ملحقة باللفظ لقیامها به فکانت خاصة اعتباریة لاحقیقة اونقول لان التقدیر الشرعی مستفاد من لفظ الفرض فقط بان یراد به التقدیر الشرعی لان المتکلم هو الشارع وکل متکلم یتکلم باصطلاحه فیکون هذا تمسکا بلفظ الفرض فقط مع قطع النظر عن الضمیر او نقول ان التقدیر مستفاد من لفظ الفرض وکونه شرعیا مستفادا من ضمیر المتکلم اذ هو متولی تقدیر مهور النساء اظهارا لخطر المحل حیث جعله لازما لابتغاء الازواج فکان کلواحد منهما خاصا کما قال فخر الاسلام و اذا ثبت انه

خاص فلا يترك العمل به هذا شروع ابطال قول الخصم فى ترك العمل بهذا الخاص او فى بيان معارضة القياس الخاص من الكتاب اى ولايترك العمل بهذا الخاص باعتبار اى بسبب اعتبار انه اى ان النكاح وهو مذكور معنًى حيث دل عليه سياق الكلام عقد مالى فيعتبر اى فيقياس بالقعود المالية اى بسائرها مثل البيع والاجارة فيكون تقدير المال فيه اى فى النكاح موكولا اى مفوض الى رأى الزوجين اى اتفاقهما قليلا كان اوكثيرا بعد ان يصلح مهرا بان يكون مالا متقوما لانه بدل المعقود عليه وهو البضع فصار كاعواض العقود المالية وهى فيها تثبت على حسب ... العاقدين فكذا هذا فان اتفقا على خمسة دراهم مثلاً كان مهرا عنده كما ذكره الشافعیؒ الكاف فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اى فيعتبر اعتبارا مثل الاعتبار الذى ذكره الشافعیؒ ولقائل ان يقول قد ذكرتم من قبل ان النص فى حق المقدار مجمل فالحق حديث جابر بيانا له وانت تعلم ان حديث جابر من الاحاد والمجمل اذا بين بخبر الواحد يصير مأوّلاً وهو ظنى فيجوز ان يعارض القياس الذى اعتبره الخصم فالحق ان يقال لانسلم انه ماوّل بل مفسر بدلالة قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم كما بينا فى الجواب ان من سمع هذا النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان ايجاب ابتغاء الازواج با.. لمال لاظهار خطر المحل كيلا يكون بنات آدم مستفرشات بلاعوض ولايظهر خطر المحل الا بتقدير مال خطير وما دون عشرة دراهم ليس بمال خطير على ما مر بيانه ولايظهر بكسرة خبز وحفنة بر والمفسر مندرج فى الخاص على ما بيناه فرع فعل ماض من التفريع اى فرع الشافعیؒ على هذا الاصل وهو ان النكاح عنده عقد كسائر العقود المالية من غير ان يكون فيه اقامة السنة او معنى قربة ان التخلى ان اختيار الخلوة لنفل العبادة اى للاشتغال

بنفل العبادة افضل من الاشتغال بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات لان النكاح مباح والنفل عبادة فالاشتغال بالنفل اولى من الاشتغال بالمباح لوجود الاجر والثواب فى النوافل من العبادات ولا اجر بمباشرة فعل من الافعال بالمباحة وهذا فى حالة الاعتدال امّا فى حالة التوقان فان النكاح سنة عنده ايض وعندنا الاشتغال بالنكاح افضل فانه فى حالة الاعتدال سنة وعند التوقان واجب احتج الشافعی بالكتاب والسنة والاجماع والقياس والمعقول امّا الكتاب فقوله تعالى فى مدح يحيى بن زكريا عليهما السلام وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ مدح يحيى بترك النكاح ولو كان النكاح افضل كان هذا امدحا بترك الافضل وامّا السُّنّة فقوله عليه الصلوٰة والسلام خَيْرُ النَّاس بعد المائتين رَجل خفيف الحاذ وقيل وما خفيف الحاذ يا رَسُول الله قال الذى لا اهل ولا ولد له بَين النبى عليه الصلوٰة والسلام الخيرية بترك النكاح فلو كان النكاح عبادة لما بين عليه الصلوٰة والسلام الخيرية بتركه وغير ذلك من الاحاديث وامّا الاجماع فانهم اجمعوا ان الكافر من اهل النكاح فلو كان النكاح عبادة لم يكن الكافر من اهل لانه (اى ينعقد النكاح بعبارة حتى يقران عليه بعد الاسلام ويثبت نسب اولاده ويجب عليه نفقتها وغير ذلك وذالك امارة الاهلية ۱۲ نجیب اللہ محمد خوانی) ليس باهل عبادة وامّا القياس فما ذكر فى المتن وهو ان النكاح عقد مالى فاشبه سائر العقود الماليه والاترى ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بها فكذا النكاح وامّا المعقول فان فى النكاح الاشتغال بما هو وسيلة الى قضاء الشهوة وحظ النفس الامارة بالسوء وفى النوافل العبادة بقهر عدو الله وطلب مرضاة الله تعالى ولا شك ان الثانى افضل من الاول واحتج علمائنا ايضا بالكتاب فقوله تعالى : وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ندب الى النكاح ووصف اهله بالصلاح وجعلهم من الاستحقاق وكل ذلك يدل على فضيلة النكاح وكونه من الامور الفاضلة المندوبة وامّا السنة فقوله عليه الصلوٰة والسلام النكاح من سنتى فمن رغب عن سنتى فليس منى وقوله عليه الصلوٰة والسلام تناكحوا توالدوا وافتكثروا فانى اباهى بكم الامم يوم القيامة ولو سقط و

اما الاجماع فانہم اجمعوا علی ان الاشتغال باعداد عدد الجہاد افضل من الاشتغال بالنوافل وَلا شك ان الاشتغالَ بالنكاح من هذاالبابِ لان تحصيل الرجال اعلى من تحصيل الخُيُوْلِ والجمال ولولا النكاح لانقطع نسل المسلمين فسبب ذلك اغلبة الكافرين واماالقياس فان النكاح سبب تحصين بنات آدم والانفاق اليهن والقيام باموريهن فاشبه سائر انواع المبرّةِ والاحسان التى هى افضل من الاشتغالِ بالنوافل لكونهما من العبادات المتعدية والاشتغالُ بالعبادات المتعدية افضل من الاشتغال باللازمة بالاجماع وامّا المعقول فان النكاح سَبب لادخال النفس الامارة بالسوء فى الحصن والحفظ وَمنع النفس الامارة بالسوء خير من الاشتغال بالنوافل لقوله عليہ الصلوٰة والسلام ترك ذرّةٍ مِمّانهى الله وَرسوله خيرمن عبادة الثقلين والجواب عما احتجّ به الشافعىؒ امّا عن الكتاب فبان يشير الى ان الصبرعن النساء ممدوح ونحن لاندمه لكنا نقول النكاح باقامة حدود الله افضل منہ بالدليل والمدح بشئ لاينافى كون غيرهٖ افضل منه بدليل الاترى ان مدح شخص بانہ شاعر لاينافى افضلية الفقير الصابر فكذا المدح بكونہ حصورًا لاينا فى افضلية النكاح و ذلك لان الفضيلة الجزئية لا تعارض فيہ فكم من فاضل فى جهة يكون غير افضل منه بجهة اخرى على انہ يحتمل ان ترك النكاح كان افضل فى شريعة يحيى عليہ السلام ثم نسخ فى شريعتنا وصار النكاح افضل من تركہ و امّا عن السنة فبان الاحاديث محمولة فيمن خاف الجور وعدم اقامة حدود الله فانہما شاقة جداً وعند خوف ذلك الاشتغال بالنوافل افضل عندنا ايضً على ان الاحاديث متعارضة فوجب المصير الى اثار الصحابة وقدصح عن ابى مسعود رضى الله عنهما انه قال لو علمت انہ لم يبق من عمرى الاعشرة ايام لَمَا اشتغلت الا بالنكاح مخالفة ان القى الله عزبًا وكذا اثار غيره من الصحابة رضى الله و امّا عن الاجماع فبان الكافر من اهل النكاح لاينافى كون النكاح عبادة بالنسبة الينا كالوضوء فان الكافر اهل له وهوعبادة بالنسبة الينا امّا عن القياس فان جعله من العقود المالية غير صحيح لان المال فيه حق الله تعالى لاظهار المحل ابتداء و لذلك

وبهما التزاد وراحلة ١٢

لايملك العاقد ان ينفيه ويلزم وان نفياه فاشبه موت الحج وَ الجهاد بخلافَ العُقود المَالية فان المَال فيه حق العِبَاد على ان هذا القياس يعَارض الخاصَ مِنَ الكتَابِ كمَا ذكر فى المتن و اما عن المعقول فبان النكاح وانكان اشتغالا باللذاتِ والشهواتِ لكن فرح شهر وَمضرة دهر والزام مهر وانكسار ظهر والاشتغال بغير الله انكان للمصالح الدينية كان افضل من النوافل ولاشكَ ان الاشتغال بالنكاح يتعلق به المصالح الدينية والدنيا ويتر على ما بينا واباح الشافعیؒ ابطاله ای ابطال النكاح بالطلاق ای بايقاعه كيف ماشاء الزوج من جمع بان اوقع ثلثا فى الطهر واحد و تفريق بان يفرق الثلث فى ثلث اطهار واباح الشافعیؒ ارسال ای ايقاع الطلقات الثلث جملة دفعة واحدةً كما جاز فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين النطلقتين او ثلث فى طهر واحد بكلمة واحدة على ماتقرر فى الفروع وجعل الشافعیؒ عقد النكاح قابل للفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقامة وعندنا الخلع طلاق بائن لافسخ وفائدة الاختلاف تظهر فى من تزوج امرأة ثم خلعها ثم تزوجها كان مالكا للتطليقتين عندنا وعنده يملك ثلثا و كذلك ای مثل الفرض فى الآية الثانية لفظ تنكح فى قوله تعالى. فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره سمى الاجنبیُ زوجا باعتبار مايئول اليه كما سمى العصير خمرا فى قوله تعالى انی ارانی اعصر خمرا وقوله خاص خبر مبتداء محذوف ای هو خاص والجملة تعليل لقوله ذلك قوله تعالى اوبيان منه ای لانه خاص اوفى انه خاص فى وجود النكاح ای العقد من المراة سمى قوله تنكح زوجا غيره خاصًا بالنظر الى المادة و انكان مشتركا بين الغائبة والمخاطب بالنظر الى الصيغة على انه صار مفسرا فى الغائبة حيث اسند الى المراة بدلالة قوله زوجا غيره والمُفسر فى حكم الخاص على ماسبق بيانه فلا يرد ما قيل انه مشتركا بين الغائبة والمخاطب فكيف يكون خاصًا فانّ قيل انه بالنظر الى المادة ايضا مشترك بين العقد والوطى حتى قال البعض ان المراد ههُنا الوطى فكيف اورده من الخاص قيل انه فى اللغة خاص فى معنى الوطى و حقيقة فيه و فى معنى العقد مجاز لغوی فلاینا فى كونه خاصا

اذ الخاص قد يكون مجازا وفی الشرع خاص فی معنی العَقد للخصوص وحقيقة فيه وفی معنی الوطی مجاز شرعی فليس هو المشترك لافی اللغة ولافی الشرع غيرانه اريد هنا العَقد عند الجمهور اذ هو المتعارف فی الشرع والمتكلم هو الشارع وكل متكلم يتكلم باصطلاحه ولتعذر ارادة الوطی هنا لان المرأة موطوءة لا واطية وعند بعض اصحابنا الوطی لان العَقد مستفاد من لفظ الزوج لانها انما يكون زوجا بعد انعقاد العَقد بينهما فلو اريد به العَقد لكان تكرارا وحمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة وسيأتی هذا فی آخر فصل المُطلق والمقيد انشاء الله تعالى فان قيل قد ذكر المصنف فی فصل المشترك والمأول ان حمل النكاح على الوطی من باب التأويل والمأول ما ترجح من المُشترك بعض وجوهه بغالب الرأی فلا يكون حمل النكاح على الوطی تاويلا الا وان يكون فی اصله مشتركا بين العَقد والوطی فكيف اوردهنا من الخاص وما هذا الا التناقض قيل جوابه يأتی فی فصل المشترك والمأول انشاء الله تعالى فلا يترك به بذلك الخاص بما روی عن النبی عليه الصلوٰة والسلام انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل كما تركه الشافعی حيث قال لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا سواء اذن الولی اولم يأذن وسواء زوجت نفسها او ابنتها او اختها او توكلت بالنكاح عن الغير تمسكا بهذا الحديث والتكرير فی الحديث لدفع التجوز وهو ان يراد بالباطل غير الكامل اولاهتمام المتكلم بالمعنى المدلول عليه فان قيل هذا الحديث يدل على بطلان نكاح المرأة ولا يدل على بطلان انكاحها فكيف تمسك به على بطلان النكاح والانكاح جميعا قيل بطلان الانكاح ثابت بدلالة هذا الحديث لانه اذا لم ينعقد بعبارتها نكاح نفسها مع احتياجها اليه لا ينعقد انكاح الغير بالطريق الاولى لان ولاية المرأ على غيره فرع ولاية على نفسه اذ من لا ولاية له نفسه فكيف يلی على غيره او يقال من ابطل نكاحها ابطل انكاحها ومن جوز نكاحها جوز انكاحها وابطال الانكاح لعدم القائل بالفصل

و هو احد نوعی الاجماع علی ما سیاتی انشاء الله تعالیٰ او یقال اذا اختلفت الامة علی القولین کان اجماعا منهم علی نفی القول الثالث و هنا اختلفت الامة علی القولین علی جواز النکاح والانکاح وعلی بطلان هما فکان اجماعا منهم علی نفی القول الثالث وھو بطلان النکاح وجواز الانکاح فان قیل هذا الحدیث یدل علی بطلان نکاحها بغیر اذن ولیها کما ذهب الیه محمد رح ولا یدل علی بطلانه اصلا سواء اذن الولی اولم یأذن کما هو مذهب الشافعی رح فلا یتمسک به علی بطلانه اصلا قیل هذا ایراد علی الخصم فلا یلزم علینا تصحیح تمسکاته ولو یلتزم ذلك قلنا انه لم یتمسك بهذا الحدیث فی اثبات الکلی وهو ان النکاح لا ینعقد بعبارة النساء اصلا لعدم دلالة الحدیث علیه بل یتمسك فی اثبات الجزئی وهو لا ینعقد بغیر اذن ولیها واما الکلی مذکور فثابت عنده بدلیل آخر ذکر ذلك فی الهدایة و ما قیل فی الجواب ان قوله بغیر اذن ولیها قید اتفاقی لا احترازی بقرینة قوله باطل اذ لو صح النکاح باذن الولی لکان بغیر اذنه موقوفا لا باطلا فیکون معنی قوله بغیر اذن ولیها لاسیما بغیر اذن ولیها ای خصوصا بغیر اذن ولیها ممنوع اذ الاصل فی القیود الاحتراز ومعنی قوله باطل انه فی حیز البطلان لان الولی لو لم یرض بنکاحها لفسخ النکاح فیکون هذا النکاح فی حیز البطلان فلا یکون قرینة علی کون القید اتفاقی الا ان یقال ان قوله باطل صار محکما لا یحتمل هذ التأویل لتاکده بالتکرار ثلثا ثم اجاب علمائنا عن تمسك الخصم بان هذ الحدیث مخالف للخاص من الکتاب وهو قوله حتی تنکح فانه خاص فی وجود النکاح من المرأة ولم یمکن الجمع بینهما فترکنا خبر الواحد بمقابلة فان قیل لا تقابل بین الکتاب والحدیث لان الکتاب یوجب وجود النکاح من المرأة ولا یوجب صحته شرعا لان وجود الشیٔ لا یستلزم صحته شرعا الا تری ان الشیٔ یوجد برکنه ومحله بتمامه ومع ذلك یتوقف صحته علی شرط من شرائطه کالصلوٰة یوجد بشرائطها وارکانها ومع ذلك یتوقف صحتها شرعا علی ستر العورة

وهو ما ذکر فی الهدایة فی باب الاولیاء والاکفاء لان النکاح یراد لمقاصده والتفویض ... منه

ونحو والحديث يوجب بطلانہ شرعًا بدون اذن الولی ینبغی ان یجب العمل بہ قیل لما اخبر الشارع بوجود النکاح منہا کان الموجود کان الموجود ما یکون نکاحا عندہ ولایعنی بصحتہ شرعا سوی ما یکون نکاحا عند الشارع وھو مطلق عن قید الاذن فیوجب صحتہ بدون اذن الولی ولقائل ان یقول النص متروك الظاھر من حیث الاطلاق فی حق الصغیرۃ فانہ لایصح نکاحھا بغیر اذن الولی فاذا کان کذلك جاز ان یعارضہ خبر الواحد وایضا لہ ان یقول لامخالفۃ بین الکتاب وخبر الواحد لان ضمیر تنکح عائد الی المطلقۃ ثلثا علی الاطلاق صغیرۃ اوکبیرۃ ثبوت حکم التحلیل فی المطلقۃ ثلثا مطلقا وعلی ھذا کانت نسبۃ النکاح الی المطلقۃ

اى على ضمير تنكح عايد الى المطلقة ثلاثا على الاطلاق

ثلثا مجازیۃ ای حتی تنکح ولیھا لان نسبتھا الی الصغیرۃ مجازیۃ لامحالۃ لان النکاح لاینعقد بعبارتھما بالاجماع فکذا الی الکبیرۃ والا لزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز وعلی ھذا لا معارضۃ بین النص والحدیث اصلا واجیب عن الاعتراض بان النکاح ھو کلام العاقدین والکلام انما یوجد بصورتہ ومعناہ والمعنی انما یوجد باختیار صحیح ویتمیز عنہ عقل کامل والصبی عدیم العقل فیکون کلاما من وجہ دون وجہ فلا یوجد منھما فلا یکون داخلۃ تحت النص او یقال الضمیر فی تنکح عائد الی المطلقۃ الکبیرۃ بدلالۃ سیاق الکلام وھو قولہ والمطلقات یتربصن لانہ بمعنی الامر کما مر والامر انما یکون للکبیرۃ دون الصغیرۃ وکذا قولہ اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ ط لان خوف عدم اقامۃ حدود اللہ انما یکون فی حق الکبیرۃ وکذا قولہ تعالی فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ ط لان مظنۃ الجناح انما یکون فی الکبیرۃ دون الصغیرۃ فلا یکون النص متناولاً للصغیرۃ انما ثبت التحلیل فی حقھا بدلالۃ ھذا النص لان کل عربی یسمع ھذا النص یفھم منہ ان المعنی المؤثر فی التحلیل ثبوت الحرمۃ الغلیظۃ الثابتۃ بالطلقات الثلث وھی کما تثبت فی حق الکبیرۃ تثبت فی حق الصغیرۃ ایضا اوثبت بالاجماع فان قیل ان النص متروك الظاھر من حیث الاطلاق فی حق الاماء فانہ لایصح نکاحھا

بلا اذن المولی فجاز ان ❊ یعارضه خبرالواحد قیل نکاح الامة بلا اذن المولی موجود شرعاً الا انه موقوف لحق المولی دفعاً للحرج و لهذا اذا اجاز المولی ثبت احکام النکاح من وقت النکاح ویتفرع منه ای من الخلاف المذکور و هو ان النکاح ینعقد بعبارة النساء عندنا خلافاً له الخلاف فی حل الوطی اذا زوجت نفسها فعندنا تحل لانعقاد النکاح وعنده لاتحل لعدم انعقاده ولزوم المهر والنفقة والسکنی فعندنا یلزم وعنده لایلزم و وقوع الطلاق ❊ فعندنا یقع علیها الطلاق لانعقاد النکاح و عنده لایقع لعدم انعقاده والنکاح ای حله بعد الطلقات الثلث من غیر تزوج بزوج آخر علی ما ذهب الیه قدماء اصحاب الشافعیؒ لان نکاح الاول لم ینعقد عنده فلم یقع علیه الطلقات فصار کانه تزوجها ابتداء فیصح بخلاف ما اختار المتاخرون بینهم ای من اصحاب الشافعیؒ فیقولون اعترض فی هذا دلیلان دلیل الحل کما قاله الشافعیؒ و دلیل الحرمة کما قال ابوحنیفة واصحابه فقلنا بعدم الحل تغلیبا للحرام علی الحلال احتیاطا ثم لما فرغ عن بیان حکم الخاص شرع فی بیان حکم العام فقال و اما العام فنوعان عام خص عنه البعض ای بعض الافراد ❊ وعام لم یخص عنه شئ من الافراد فان قیل قد روی عن ابن عباس رضی الله عنهما انه قال ما من عام الا وقد خص عنه وهذا الاثر یوجب ان العام نوع واحد فکیف یستقیم هذ التنویع قیل هذا الاثر غیر ثابت بالنقل الصحیح علی انا قد وجدنا کثیرا من العام فی الکتاب والسنة غیر مخصوص البعض قلنا انا نمنع ثبوته وان ثبت قلنا ان قوله ما من عام ایضا عام لانه نکرة فی سیاق النفی فهو لایخلوا اما ان خص عنه اولا وعلی کلا التقدیرین ثبت ما ادعینا فاما العام الذی لم یخص عنه شئ فهو بمنزلة الخاص فی حق لزوم العلم والعمل به لامحالة ای قطعاً ویقیناً وهذا مذهب اکثر مشائخنا فلا یجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس ما لم یخص بدلیل قطعی لان اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازماله الا ان تدل قرینة علی خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرینة یرتفع الامان عن اللغة و الشرع بالکلیة لان خطابات الشرع عامة ولان الشمول

معنی مقصود وضع له اللفظ العام و المقصود من الوضع ان تدل اللفظ علی موضوعه حتما والا لم یکن للوضع فائدة وقال الشافعی وبعض مشائخنا انه یوجب الحکم لا علی الیقین حتی جوزوا تخصیصه بخبر الواحد و القیاس لان کل عام یحتمل الخصوص للاثر المروی عن ابن عباس رضی الله عنه ومع الاحتمال لا یثبت القطع قلنا هذا الاحتمال لم ینشاء عن دلیل فلا یقدح فی القطع کاحتمال المجاز فی الخاص فان قیل للخصم ان یقول فی العام احتمالان احتمال المجاز واحتمال الخصوص فکان الاحتمال فیه اکثر واقوی فیؤثر فی رفع الیقین بخلاف الخاص فان فیه احتمال وهو احتمال المجاز فافترقا قیل الاحتمالات الناشیة عن غیر دلیل لا یعتبر وان کثرت فلا فرق بین الاحتمالین فی العام والاحتمال الواحد فی الخاص فالقول بکون العام ظنیا والخاص قطعیا کما ذهب الیه الخصم تحکم وعلی هذا قلنا الواو داخله قوله قلنا للعطف

وهی تحکم له فهو بمنزلة الخاص فی لزوم العلم والعمل به لا محالة ١٢ مجیب الله — ای تتقدم الجار ١٢

علی الجملة السابقة و الجار متعلق بقوله قلنا تقدم علیه و کلمة علی حقیقتها او بمعنی ای وقلنا بناء علی هذه ای ان العام الذی لم یخص عنه شیئ بمنزله الخاص فی لزوم العمل لا محالة وقلنا لاجل هذا ای لاجل ان العام الذی لم یخص عنه شیئ بمنزلة الخاص فی لزوم العمل به لا محالة او قلنا لاجل هذا ای لاجل ان العام کذا اذا قطع ید السارق بعد ما هلک المسروق کلمة ما مصدریة ای بعد هلاک المسروق عنده ای عند السارق سواء هلک بعد القطع او قبله لا یجب علیه ای علی السارق الضمان عندنا وهذا بناء علی ان القطع مع الضمان لا یجتمعان عندنا خلافا للشافعی لان القطع جزاء جمیع ما اکتسب به السارق من السرقة و الهلاک فان کلمة ما فی قوله تعالی جزاء بما کسبا ای السارق والسارقة بعد قوله السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما عامة یتناول جمیع ما وجد من السارق من السرقة والهلاک وبتقدیر ایجاب الضمان اضافة المصدر الی المفعول و ذکر الفاعل متروک ای ایجاب الشارع الضمان ای ضمان المسروق علی السارق جزاء الهلاک کما قال الشافعی یکون الجزاء هو المجموع

من القطع والضمان لا القطع وحده فلم یکن القطع جزاء لجمیع ما اکتسب السارق من السرقة والهلاك فلا یترك العمل به ای بعموم کلمة ما بالقیاس علی الغصب بعلة اتلاف مال الغیر بلا اذنه کما ترکه الشافعی رح وللقائل ان یقول لا نسلم ان هلاك المسروق مما اکتسب به السارق نعم ولو وجد منه الاستهلاك لکان من اکتسابه وقد وضع المسئلة فی الهلاك دون الاستهلاك فلم لا یکون القطع جزاء السرقة والضمان جزاء الهلاك کما ذهب الشافعی رح واجیب بان الهلاك مضاف الی فعل لانه وجد بعدم فکانه فعله بخلاف الاستهلاك فانه فعل زائد علی فعل السرقة ولهذا یجب الضمان فی صورة الاستهلاك فی روایة الحسن عن ابی حنیفة رح فهذه الکلمة ای کلمة ما ۱۲ یقتضی ان یکون القطع وحده جزاء لجمیع ما اکتسب به السارق من السرقة وللقائل ان یقول لا نسلم ان کلمة ما هنا عامة لان المراد من الکسب فعل السرقة فقط لا جمیع ما اکتسب به السارق من السرقة والهلاك لان الحکم اذا ترتب علی اسم مشتق کان مأخذ اشتقاقه علة له کالزانیة والزانی وقد عرفت ان کلمة ما یحتمل الخصوص والعموم وقد قامت هنا قرینة الخصوص فیکون القطع بمقابلة فعل السرقة والضمان بمقابلة هلاك المسروق کما ذهب الیه الشافعی رح وایضا له ان یقول کلمة ما هنا مصدریة لا موصلة بدلیل انتفاء ضمیر الموصول فی کسبا فلا یکون عامة واجیب عنه بانها وان کانت مصدریة لکن المصدر اذا اضیف الی الفاعل او الی المفعول یفید العموم علی ما عرف فی ضربی زیدا قائما فیکون معناه جزاء لجمیع اکتسابهما واللفظ المشترك اذا کان کل واحد من معنییه عاما جاز اضافة الحکم الی ایهما شئت هذا الجواب اولی مما قال الشارح ای فخر الاسلام البزدوی ۱۲ بانه اذا کانت ما مصدریة صار تقدیره یکتسبه والاضافة فی معنی لام التعریف والمضاف اذا لم یکن معهودا کانت الاضافة للعموم والاستغراق فیعم جمیع اکتسابهما واللفظ المشترك اذا کان کل واحد من معنییه عاما جاز ان یعمل بعمومه من هذا الوجه الی هذا اللفظ وایضا له ای للقائل ۱۲ ان یقول ولئن سلمنا انها عامة فلا نسلم ان

بتقدیر الضمان یلزم ترك العمل بهذا الكلمة لان الضمان بدل المحل ای بدل عین المسروق الذی ابطل عصمته وتصرف فیه بلا وجه شرعی والقطع جزاء ما اكتسب به السارق من السرقة والهلاك لانه ادل علی ما قصده من ایجاب العمل بكلمة ما فتأمل وایضاً له ان یقول لانسلم انه ترك العمل بهذه الكلمة بالقیاس بل ترك العمل بالعام بالخاص وهو قوله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیكم وهذا اقوی من الاول لانه عبارة والاول اشارة كذا ذكر الشارح واجیب بان الخاص المذكور یوجب الضمان علی صورة الاستهلاك ولا كلام فیه وانما الكلام فی صورة الهلاك علی ان الخاص المذكور متروك الظاهر من حیث الاطلاق فان الاب لو قتل الابن لا یقتل بدله فیكون ظنیا فلا یترك العمل بالعام القطعی بهذ الخاص وایضاً له ان یقول سلمنا ان القطع جزاء جمیع ما اكتسب به السارق لكن لا مانع فی الشرع من ان یكون لهذا المجموع جزاءً آخر بالقیاس واجیب بان هذا منتف بالاجماع فقد اجمعوا علی ان جنایة واحدة لایوجب الاجزاء واحداً فان قیل هذا یشكل فیما اذا قتل مسلماً خطاءً حیث یجب الجزاء ان الدیة والكفارة قیل فی النفس حقان حق الشرع وحق العبد فكان فیه جنایتان فوجب الضمانان وهنا الجنایة متحدة لان محلها العصمة وهی واحدة وقد صارت لله تعالی وقد ذكرنا ان الجنایة الواحدة متی اوجبت جزاء الفعل كمالاً لایوجب بدل المحل والدلیل علی ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد كلمة ما عبارة عن مسئلة ای مسئلة ذكرها فی الجامع الكبیر محمد بن الحسن الشیبانی اذا بدل من ما ای تلك المسئلة هی ما

اذا قال المولی لجاریة ان كان ما فی بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاریة لاتعتق لان الشرط ان یكون ما فی بطنها غلامًا بل یقتضی ان یكون شئ من الحمل هو فی بطنها غلامًا وفیما اذا ولدت غلامًا وجاریه یصدق انها ولدت شیئًا فی بطنها غلامًا واجیب بان الموصول اولی من النكرة الموصوفة فی اسم كان ولان الموصوفة تفید هذا المعنی ایضا لان الصفة فی النكرة للتعریف كذا فی الموضح شرح البزدوی وفی كلا الجوابین نظر لان ما الموصولة والموصوفة انما تعمان

انكانت الصلة والصفة عامة وههنا ليس كذلك لتقيده بكاف الخطاب
فهو نظير قول الرجل من شئتُ من عبيدى عتقه فاعتقه فلا يستقيم كلا الجوابين
ولقائل ان يقول ولئن سلمنا ان كلمة ما للعموم فى الغلام الواحد لاتعدد
فيه ولا بد فى العام من شمول الافراد واقلها ثلثة فكيف يعتق الجارية بولادة
غلام واحد ويمكن ان يجاب عن الاعتراضين بانا لانسلم ان ما بمعنى
شئ منكر بل بمعنى الشئ المعرف بلام الاستغراق فكان قال انكان
جميع الاشياء فى بطنك غلامًا فاذا ولدت غلامًا وجارية لم يكن
جميع الاشياء فى بطنها غلاما فلم تعتق واذا ولدت غلاما فكان جميع
ما فى بطنها غلاما فتعتق واما شمول الافراد فظاهر لان الاشياء عبارة
عن الاجزاء الحاصلة من النُطفة وتعدد الاجزاء ظاهر واضح وليس هذا
مثل رجلٍ لان ثمه لايطلق اسم رجل على كل جزء من اجزائه بخلاف اسم الشئ
فانه مطلق على كل جزء من الاجزاء ما فى بطنها فافترقا ويمكن ان يجاب ايضا فان
المضاف من اسم كان وخبرها محذوف تقديره انكان اجزاء ولد فى بطنك
اجزاء غلام فاذا ولدت غلاما وجارية لم يكن اجزاء ولد فى بطنها اجزاء
الغلام فلم تعتق فاذا ولدت غلاما فقط كان اجزاء ولد فى بطنها اجزاء
الغلام فتعتق وانّما حذف المضاف فى الاسم لصحة عموم ما وفى الخبر
حمله على الاسم فاعرف ولقائل ان يقول كلمة ما موضوعة للعموم ولاحاجة
الى الدليل فى الموضوعات فلاحاجة الى التائيد بقول محمدؒ واجيب بان المعنى
والدليل على ان كلمة ما عامة عند الفقهاء ماذكر محمد فكم من شئ كان موضوعا
لمعنى وذلك المعنى غير مراد عند الفقهاء فيحتاج هنا الى الدليل وانّما خص
محمدؒ لانه كما كان من ائمة اللغة احتج بقوله ابوعبد البغدادى وغيره من
ائمة الفقه وبمثله اى بمثل كلمة ما فى قوله تعالى جزاء بما كسبا
نقول فى كلمة ما فى قوله تعالى فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ المعنى وبمثل ما قلنا
فى الآية السابقة من لزوم العمل نقول فى هذه وقوله فانه عام جملة
معللة على قوله وبمثله نقول فى قوله تعالى اى فان لفظ ما عام فى جميع مَا تَيَسَّرَ مِنَ

اَلْقُرْاٰنُ الاية وردت فى الصلوٰة بدلالة سياق الكلام اى فاقروا فى الصلوٰة جميع آياتٍ تيسرت مِنَ اَلْقُرْاٰنِ فاتحة كانت اوغيرها فيقتضى ان يكون المأمور به الجزء العامّ من القرآن والامر يدل على اجزاء المأموربه فيدل النص على ان اى جزء قراءة كان مجزيا ومن ضرورته اى من ضرورة ان المأمور به قراءة مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فاتحة كانت اوغيرها عدم توقف الجواز اى جواز الصلوٰة على قراءة الفاتحة ولقائل ان يقول عدم توقف الجواز عليها من ضرورة كون النص مطلقًا لاعامًا واجيب بانه كما هوعام فهو مطلق ايضًا وَجاء فى الخبر انه قال الضمير انه للشان وضمير قال للنبى عليه الصلوٰة والسلام اى ان الشان قال النبى عليه الصلوٰة والسلام اى ان الشان قال النبى عليه الصلوٰة والسلام ويمكن ان يكون كلا الضميرين للنبى عليه الصلوٰة والسلام ويجوز عود الضمير من غير تقدم ذكر المعاد معلوما بالقرينة كما فى قوله تعالىٰ حتى توارت بالحجاب وفى قوله تعالىٰ ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فان الضمير فى توارت عائد الى الشمس و فى عليها الى الارض وهما غير مذكورين اى جاء فى الخبر ان النبى عليه الصلوٰة وَالسلام قال لاصلوٰة الا بفاتحة الكتاب فظاهر هذ الخبر يقتضى توقف الجواز على قراءة الفاتحة كما قال الشافعى رحمه الله اذ النفى مجرىٰ على نفى الجواز ظاهرا فتعارضا فعملنا بهما اى بالعام مِن الكتاب وَالخبر على وجه لايتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفى الكمال اى لاصلوٰة كاملة الابفاتحة الكتاب لاعلى نفى الجواز كما حمله الشافعى رحمه الله حتىٰ يكون مطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب

حتى يكون مُطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر عملًا بالنصين على قدر الامكان فان قيل كون ما عامة فى جميع ايات تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ يوجب افتراض جميعَ الاٰيات الميسرة وليس كذلك فكم من منصّل تيسر عليه نصفه واكثر و لايفترض عليه جميع ما تيسر منه بالاجماع بل جاز عند ابيحنيفة رحمه الله الاكتفاء بآية قصيرة وعند صاحبيه بآية طويلة او ثلث ايات هذا بحث مشكل دلت اقدام المتأخرين فى حِلِّهٖ قيل تعلق الفعل بالمفعول به المشتمل علىٰ الافراد والاجزاء على نوعين نوع يتعلق بالكل من حيث ان الفعل يقع على الكل

وهو ظاهر كقوله تعالى حافظوا على الصلوٰة فان فعل المحافظة يقع على جميع الصلوٰة وكقول القائل اَدِّ اِلَىَّ دراهمى فان فعل الاداء يقع على جميع الدراهم ونوع يتعلق بالكل من حيث ان الكل محل وقوع الفعل كقول القائل كل ما يليك من الطعام فانه يريد ان محل وقوع الاكل جميع الاطعمة التى يلى المخاطب لا التى بعدت عنه فبقى الكل مطلقا بتناول القليل والكثير وكقول القائل اذكر ما صدق من الحديث فانه يريد ان محل وقوع الذكر جميع الحكايات الصادقة دون الكاذبة فبقى الذكر مطلقا يتناول القليل والكثير وهذا النص من قبيل النوع الثانى بدليل ان قراءة جميع الآيات المتيسرة ليست بفرض بالاجماع فقد توارثنا الاكتفاء بقراءة بعضها من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا فلا يقتضى النص وقوع القراءة المفروضة على جميع ايات الميسرة بل يقتضى كونها محل القراءة المفروضة جميع الايات المتيسرة دون الايات المتعسرة وعلى هذا يبق العام عاما والقراءة مطلقة يتناول القليل والكثير والفاتحة وغيرها فيكون الاتى باى فرد كان آتيا بالمامور به فصح القول باطلاق القراءة مع عموم المفعول فلا يلزم افتراض جميع الآيات المتيسرة فصح تمسك ابيحنيفة رح بهذ النص فاعرف فانه حسن بديع سمعته من شيخى و استاذى فداه نفسى و روحى لكن بقى هنا شبهة و هى ان العام انما يبقى عاما اذا تيسر للمصلى ثلث ايات فصاعدا بان كان حافظا لثلث آياتٍ اما اذا لم يتيسر له ثلث آيات بان لم يكن حافظا لثلث آيات لا يبقى العام عاما فينبغى ان لا يجوز له الاكتفاء بقراءة آية واحدة اذ لم يتيسر له ثلث بان يجعلها محل قراءة واجيب بان جواز الاكتفاء بها فى حقه بدلالة هذ النص لا بعبارة فافهم وقال القاضى الامام ابوزيد ايا القرآن فى صلوتكم والايات جمع والصلوٰة كذلك والجمع اذا قوبل بالجمع يقتضى انقسام الاحاد على الاحاد فينقسم احاد الايات على احاد الصلوٰة فيلزم منه افتراض آية واحدة فى الصلوٰة لا فى كل ركعة كما هو مذهب ابيحنيفة رح ويرد عليه انه على هذا

المفترضة آیۃ واحدة فقط فی کل صلوٰۃ لا فی کل رکعۃ کما ھو مذھبہ و ایضا یلزم تقید القراءۃ بآیۃ واحدۃ فلا یبقی اطلاق قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر کما ھو المذکور فی کتب اصحابنا فیلزم منہ ان المصلی اذا قرأ جمیع الآیات المیسرۃ لایقع فرضاً ولاشک فی وقوعہا فرضا وان قرأ جمیع القرآن و ایضا یلزم تقسیم المحصور وھی الایات المیسرۃ علی غیر المحصور وھی صلوٰۃ اعمار المخاطبین وذا ممتنع و ایضا ان القسمۃ یقطع الشرکۃ فکل آیۃ قرأت فی صلوٰۃ یلزم ان لایصح قراءتہا فی صلوٰۃ اخریٰ ولیس کذلک بل لو قرأ فی جمیع العمر فی جمیع الصلوٰۃ آیۃ واحدۃ یصح وقال الامام المعروف بشیخزادہ علی فی الجواب عن اصل السوال (لعدم الاکتفاء بالاجوبۃ المذکورۃ الضعیفۃ) ان المراد ما تیسر من القرآن فی حق الکل و ذلک آیۃ واحدۃ و ذلک لان مبنی الامر علی التیسر واحوال الناس فی التیسر مختلفۃ ولیس لہ حد فقدر فی الادنیٰ وھو الآیۃ الواحدۃ ویرد علی ھذا لایبقی کلمۃ ما عامۃ بل یصیر خاصۃ للانتفاء فی بعض الافراد والثبوت فی بعض الافراد والکلام علی تقدیر کونہا عامۃ و ایضا یلزم من ذلک تقید القراءۃ بآیۃ واحدۃ وعدم الوقوع عن الفرض لو زاد علی الآیۃ الواحدۃ ولاشک فی وقوعہ فرضا وان قرأ جمیع القرآن والعام والمطلق یجریان علی العموم و الاطلاق ما امکن وقیل فی الجواب ان الشارع یبنی الامر علی التیسر و ذا انما یعرف بعد القراءۃ لاحتمال الحصر و العی قبلہا وان کان المامور حافظا قاریا ولا شک انہ بعد ما قرأ جمیع الایات المتیسرۃ یقع عن الفرض فیصح عمومہا اذ التکلیف انما یکون قبل الفعل لا بعدہ فیلزم افتراض قراءۃ جمیع الایات المتیسرہ قبلہ فینعدم الجواز فی صورۃ الاقتصار علی مادونہا وقیل ان کلمۃ من للتبعیض دون البیان فینا فی ارادۃ الجمع فلایوجب افتراض جمیع الایات وفیہ نظر لان حملہا علی التبعیض لا یصح ھھنا لتاکید عموم ما بعموم صفتہا وھو التیسر کعموم صفۃ المشیۃ فی نحو من شاء من عبیدی فاعتقہ فکان عموم الصفۃ قرینۃ ظاھرۃ علی انہا للبیان دون التبعیض وان صح حملہا علی التبعیض فلایندفع الاشکال لان من التبعیضیۃ مع کلمۃ العموم لاتؤثر الا فی تبعیض واحد من الجملۃ

ماشاء

كما عرف فی قوله من شئت من عبيدى فاعتقه حيث قيل كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم وعلى هذا يلزم افتراض جميع ما تيسر الا واحدا منه وليس كذلك و قيل ان قوله تعالى ما تيسر من القرآن كما هو عام فهو مطلق ايضا يتناول القليل و الكثير والفاتحة وغيرها و افراد الآيات المتيسرة كثيرة فان من تيسر عليه مائة آية لتيسر عليه عشرة اية اوعشرون وغيرها فاى افراد آتى بها من الآيات المتيسرة كان آتيا بالمأمور به عملا باطلاق النص وعمومه والله اعلم بالصواب وللقائل ان يقول لانسلم ان كلمة ماعامة فى جميع ما تيسر من القرآن بل هى مشتركة بين الموصول وبين النكرة بمعنى شئ وهنا تعينت بمعنى شئ لانها لو كانت عامة لافترض قراءة جميع الايات المتيسره وليس الامركذلك و اجيب بانها وانكانت بمعنى شئ لكنها موصوفة بصفة عامة وهى التيسر فيعم الشئ ثم اللفظ المشترك اذا كان كلواحد من معنييه عاما جاز اضافة الحكم الى ايهما شئت فان قيل هذه الآية نزلت فى الصلوٰة التهجد وقد انتسخت فرضيته فكيف يحتج به قيل العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوٰة دون اخرى و لقائل ان يقول الامر لا يتناول ما هو مكروه شرعا عند الجمهور لانه استعداد من قرب الله تعالى ولا كراهة فى عبادة العبد ربه فيقتضى مطلق الامر بالقراءة انتفاء صفة الكراهة وهو لا ينتفى الا بقراءة الفاتحة فكانت كانها من مقتضيات الكتاب و ايضا له ان يقول خبر الواحد اذا ورد فى حادثة تعم بها البلوى ولم يشتهر كان مردودا لم يجز الاحتجاج به وخبر الفاتحة ورد فى حادثه تعم بها البلوى ولم يشتهر فكيف يحمل على الوجوب والجواب عنه ياتى فى قسم السنة من وجوه انشاء الله تعالى على ان الامام البزدوى جعله من المشاهير لان العلماء تلقوه بالقبول فان قيل اذا كان مشهورا ينبغى ان يجوز الزيادة به على الكتاب قيل انما جاز الزيادة به على الكتاب بالخبر المشهور اذا كان الخبر محكما اما اذا كان محتملا فلا وهذا الحديث محتمل لان مثل هذا الكلام يذكر لنفى الجواز كما قال عليه الصلوٰة و السلام لاصلوٰة

لاصلوٰة لجار المسجد الا فی المسجد ولما کان کذلک صار محتملا والمحتمل لا یجوز به الزیادة علی الکتاب کذا فی مبسوط شیخ الاسلام ولقائل ان یقول التسمیة مخصوصة من هذا العام فجاز ان یعارضه خبر الفاتحة و اجیب بان قراءتها لا یسمی قراءة عرفا کقراءة ما دون الآیة بدلیل صحة قولهم فلان یسمی فقراء فلم یتناولها النص فلم یکن مخصوصا اذ التخصیص انما یکون بعد التناول و فی الحاشیة المحمدیه فان قیل لا یتغیر حکم الکتاب لو جعل الخبر بیانا للمطلق الکتاب قلنا ان البیان یستدعی سابقة الاجمال ولا اجمال فی القراءة لامکان العمل بها قبل البیان فلا یکون بیانا الی هذا لفظ الحاشیة وفیه نظر لانا لا نسلم ان لا اجمال فی القراءة لان قوله فاقرءوا مقید بقراءة جمیع الایات المتیسرة وهو لیس بمراد بالاجماع علی ما بینا وما هو المراد غیر معلوم لنا فصارت القراءة مجملة فلم لا یلحق خبر الفاتحة بیانا له فالجواب عنه هو ما ذکرنا من قبل من ان العمل بالقراءة ممکن قبل البیان بان یحمل تعلق القراءة لجمیع الایات المتیسرة باعتبار انها محل القراءة وموقعها علی نحو قولک کل ما یلیک من الطعام و ذکر ما صدق من الحدیث و قلنا عطف علی نقول الی و بمثله قلنا اوعلی قلنا السابق وعلی هذا قلنا فی قوله تعالی وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْم

علیه ای ولا تاکلوا من المذبوحات التی لم یذکر اسم الله علیه وذلک لان هذا الآیة مع آیات قبلها نزلت فی حق الکفار حین قالوا للمسلمین انکم تعبدون الله فما قتل الله احق ان تاکلوا مما قتلتم انتم فقیل للمؤمنین فکلوا مما ذکر اسم الله علیه ان کنتم بایاته مؤمنین ای وکلوا مما ذکر اسم الله علیه خاصة ای من الذبائح دون ما ذکر علیه اسم غیره من آلهتهم اومات حتف انفه ان کنتم متحققین بالایمان انه مقول قلنا ای ان هذا النص بعمومه توجب حرمة متروک التسمیة عامدا وفی الخبر انه ای ان النبی علیه الصلوٰة والسلام سئل عن متروک التسمیة عامدا فقال النبی علیه الصلوٰة والسلام کلوه فان تسمیة الله فی قلب کل امرئ مسلم فانه یوجب حل متروک التسمیة عامدا

فتعارضا ولم یمکن التوفیق بینهما ههنا ای فی باب التسمیة علی الذبیحة لانه
ای ان الشان لو ثبت الحل ای حل الذبیحة بترکهما بترک التسمیة عامدا بهذا
الخبر ثبت الحل بترکها ناسیا بهذا الخبر بالطریق الاولیٰ لان عذر الناسی دون
العامد لان نسیانه منسوب الی صاحب الشرع فلا یمکن الاحتراز عن وقوعه قال النبی
علیه الصلوٰة والسلام رفع عن امتی الخطاء و النسیان فان قیل کلمة المذکور
فی المتن وغیره لولانتفاء الشرط والجزاء جمیعا فیلزم انتفاء الحل بترکها عامدا
وناسیا جمیعا ولیس الامر کذلک بل الحل بترکها ناسیا ثابت باتفاق بیننا
وبین الشافعی خلافا لزفر قیل الجزاء محذوف وقوله ثبت تعلیل للجزاء
المحذوف ای لو ثبت الحل .:. بترکها عامدا لارتفع حکم الکتاب لانه ثبت الحل بترکها
ناسیا کذا قیل وفیه نظر لانه علی هذا یکون قوله وحینئذ یرتفع حکم الکتاب
مستدرکاً لافائدة فیه فالاولی ان یقال ان کلمة لوههنا لیس لانتفاء الشرط والجزا
بل ثبوت الجزاء علی کل تقدیر علی نحو قوله علیه الصلوٰة والسلام نعم العبد
صهیب لو لم یخف الله لم یعصه لو کان الایمان معلقا
الثریا لناله ابناء فارس وحینئذ ای حین اذا کان ثبوة الحل بترکها عامدا
او ناسیا یرتفع به حکم الکتاب بالکلیة حیث لایبقی تحت العام من الکتاب فرد و
قال الشافعی یحل متروک التسمیة عامدا تمسکا بالخبر المذکور قلنا هذا الخبر
عارض الکتاب ولم یمکن التوفیق بینهما .:. فیترک الخبر ویعمل بعموم الکتاب
فان قیل لایرتفع حکم الکتاب حینئذ بالکلیة حیث یکون المراد من افراد العام
مذبوحاة الکفار کما قال الشافعی حیث جعل ملته اسلام الذابح قائما
مقام الذکر قیل لایمکن حمل افراده علی مذبوحاة الکفار لانهم لوذکروا اسم
الله تعالیٰ علی مذبوحاة لا یحل ایضا لان الشرع اقام ملة کفرهم مقام عند الذکر
فلم یکن لقوله لم یذکر اسم الله فائدة وفیه نظر لانه اذا ارید به ذبائح الکفار
کان قوله لم یذکر اسم الله وارداً علی موافقة حال الکفار فانهم لم یذکروا اسم الله
علیه فی حالة الذبائح ولیس بقید وکانه قال ولا تاکلوا مما ذبحه الکفار فلا یقتضی
حلیة ذبائحهم علی تقدیر ذکرهم اسم الله تعالی فالاولی ای یقال العبرة

(Marginal glosses: لو شرط ۱۲ — اسم صحابی ۱۲ — ای فرمانی نمیکرد ۱۲ — فی الجواب ۱۲)

لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة فيرتفع حكم الكتاب اويقال ليس المُراد بارتفاع حكم الكتاب ان لا يبقى تحت فرد بل المراد ان لايبقى الكتاب على عمومه وشموله فان قيل الكُفّار اذا ذكر واسم الله على مذبوحاة لوكانوا ذاكرين حقيقه وغيرذاكرين حكما ومتى امكن العمَل بالحقيقة لايصار الى المجاز فلم لم يعتبر ذكرهُمُ قيل قد تقرران شئ يفوت بفوات مقصوده والمقصود من الذكرثواب الآخرة ليسوا باهله فكان الذكر لم يوجد منهم اصلا لايقال لولم يحمل النص على ذبائح الكفّار لبطل الحصر في قوله تعالى اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وما اهل لغير الله لانا نقول ان الحصراضافى لانه ورد رداً لما زعم الكفار آن هذه الاشياء حلال لاحقيقى لاناقد وجدنا اشياء كثيرة غيرما ذكرفى الآية حراماً كالكلب المذبوح والسباع المذبوحة والطعام النتن والطين وغير ذلك ولو كان الحصر حقيقيا لما حرمت هذه الاشياء والقائل ان يقول اذا اجتمع السلف على اقوال لايصح استخراج قول آخر وهنا اجتمع السَلف على ان المُراد من الآية اما ذبائح لغير الله كما قال الكلبى او ذبائح المشركين كما قال عطاء او الميتة او المُنخنقة كما قال ابن عباسؓ فكيف يصح استخراج قول آخر وهو ذبائح المُسلمين واجيب فانهم لم يبينوا المراد من الآية بل بيّنوا سبب النزول الآية بظاهرها يتناول متروك التسمية عمدا او غيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان قيل الناسى مخصوص من عموم هذا النص فجاز تخصيص العَام بالخبَر قيل انعدم الذكر مطلقٌ والمُطلق ينصرف الى الكامل والكامل عدم الذكر حقيقة وحكما وفى الناسى وان وجد منه عدم الذكر حقيقة الا انه لم يوجد حكما لقيام الملة فى حقه مقام الذكر فلا يكون داخلا تحت قوله لم يذكر فلم يكن مخصوصا ولايمكن ان يقام ملة العامد مقام الذكر لانه معرض عن الذكر فلايعد ذاكرا مع وجود الاعراض ولما قلنا ان عذر الناسى دون عذر العَامد لان نسيانه منسوب الى صاحب الشرع فلايمكن له الاحتراز عنه وقوله قال النبى عليه الصلوٰة والسلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان فلا يلزم من اقامة ملة الناسى مقام الذكراقامة ملة العَامِد مقامه و

ولقائل ان يقول ان حرف النفی اذا دخل علی فعل کان لنفی حقیقة ذالک الفعل ∴ فیکون المعنی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیہ حقیقة والناسی وان کان ذاکراً حکما لقیام الملة مقام الذکر لکنه لیس بذاکر حقیقة ولان الذکر فی اللغة هو الذکر باللسان والناسی لیس بذاکر باللسان حقیقة فیکون مخصوصا من النص اذ التخصیص هو عدم ارادة بعض افراد العام مع تناوله ایاه اللّٰهم الا ان یجاب بان المراد بالذکر هو الذاکر الشرعی دون اللغوی فلا یلزم علی هذا ان یکون مخصوصا من النص لکونه ذاکرا شرعا کذا فی الناصری والمستوفی ونور الانوار الی المنار والقائل ان یقول ما معنی الذکر الشرعی حتی یراد ذلک علی انه لا اجمال فی النص لامکان العمل به قبل البیان الشرعی فکیف یلحقه البیان الشرعی ولو کان مجملا لحقه البیان الشرعی فی حق الناسی لزم ان یصح لحوق البیان بخبر الواحد فی حق العامد ایضا فتامل تعرف وقیل فی الجواب من اصل السوال ان الناسی لیس بمخصوص لانه ذاکر حکماً لان الشرع اقام ملته مقام الذکر بخلاف القیاس ضرورة دفع الحرج عنه لان الاحتراز عن وقوع النسیان متعذر وهذا کالاکل ناسیًا اقیم مقام الامساک فی الصوم فاذا ثبت ان الناسی ذاکر حکما لا یثبت التخصیص فبقی النص علی عمومه فلا یجوز تخصیص العامد بخبر الواحد لعدم الضرورة ولقائل ان یقول ان الشرع انما اقام ملة مقام الذکر لانها داعیة الیہ والداعی لایشترط فی اقامة مقام المدعو الیہ العجز والضرورة فلم لا یقام ملته العامد ایضا مقام الذکر لان یقام و اجیب بان اقامة الداعی مقام المدعو الیه وان کان لا تشترط الضرورة الا ان الملة داع عام فانها کما تدعوا الی التسمیة فی الذبیحة تدعوا الی الصوم و الصلوٰة والداعی العام فتشترط فیہ العجز والضرورة علی ما عرف وقیل فی الجواب ان الکتاب لایتناول الا القسمین العامد والناسی وقد خص عنه الناسی ضرورة دفع الحرج عنه فلو خص عنه العامد بالخبر لم یبق تحت الکتاب فرد یلزم نسخ حکم الکتاب بالخبر بالکلیة ولقائل ان یقول هذا اعتراف یکون الناسی مخصوصا من عموم هذا النص فلم لا یجوز تخصیص العامد بالخبر واجیب بان تخصیص بالضرورة لا یقدح فی القطع لعدم صحة التعلیل وعدم احتمال اخراج فرد آخر

فصار هذ العام فی حکم عام غیر مخصوص البعض فی کونہ قطعیا فلا یجوز تخصیص بدلیل ظنی فان قیل لِمَ لایکون قوله لم یذکر من الذکر بضم الذال وهو الذکر بالقلب فلا یعارضه الخبر لان العامد ذاکر بالقلب قیل لا یمکن ذلک لانه حینئذ یوجب حل متروک التسمیة عامدا وحرمته ناسیا وهذا کما تری خلاف مقتضی الشرع والعقل علی ان اشتقاقه من الذِکر بکسر الذال متعارف فعند الاطلاق ینصرف الیه فانَ قیل کلمة من للتبعیض عند الفقهاء فیکون المعنیٰ ولاتاکلوا البعض ممالم یذکر اسم الله علیه وذلک البعض یحتمل ان یکون ما اُھل به لغیر الله فلا یوجب النص حُرمة متروک التسمیة عامدا قیل ان بناء النهی علی المُشتق یدل علیه المأخذ فیکون المعنیٰ ولاتاکلوا مما لم یذکر الله علیه واذا ثبت هذا کان هنا قرینة ظاهرة علی انها للبیان دون التبعیض فانَ قیل النص بعمومه یتناول کل ماکول مذبوحاً کان اوغیره من الاطعمة وَ قدخص عنه المذبوحات فجاز تخصیص العامد بالخبر وایضًا النص مُجمل فی حق الحالت لایدری انه اراد فی حالت الذبح اوحالة الطبخ اوحالة الاکل والاحتجاج بالمجمل لایصّح قلنا اجتمع السلف رضوان الله علیهم ان المُراد من الآیة حالة الذبح لاسائر الاحوال فلا یکون مُجملا وقیل ما عبارة من المذبوحات بدلالة ان مذکور التسمیة او متروکها علی المذکی فی المتفاهم فیکون معنی النص ولاتاکلوا من المذبوحات التی لم یذکر اسم الله علیها فاذا ورد النص ابتداء فی المذبوحات لایکون فیه تخصیص اذ التخصیص انما یکون بعد التناول ولاَن التخصیص قصر العام علی بعض افراده بدلیل مستقل مقارن له واخراج بعض الافراد بدلالة السیاق اوغیرها لیس باخراجها بنص مستقل ولاَن التخصیص لایکون الا بدلیل لاحق والسوق سابق فلا یکون تخصیص ان یقال ان تخصیص غیر المذبوحات من الماکولات بضرورة دفع الحرج والتخصیص بالضرورة فی حکم غیر التخصیص فی کونہ غیر قادح فی القطعیة ؞ علی ما مرفان قیل لانسلم لزوم الحرج اذ الانسان یاکل الطعام کل یوم مرتین ولا یعسر علیه ذکر التسمیة فی جمیع الیوم مرتین ولهذا یذکرها الناس عند الطعام

ولا يلزمهم الحرج قيل ظاهر النص يقتضى وجوب ذكرها عند كل لقمة وفى ذلك حرج بَيِّن فيكون ذلك خارجا عن النص بالحرج فلا يضر التخصيص فان قيل ذكر الله تعالىٰ مجمل لان الذكر قد يكون بالقلب كما فى قوله تعالىٰ اقم الصلوٰة لذكرى وَ قد يكون باللسان كما فى قوله تعالىٰ وذكر اسم ربه فصلى قيل انا شرطنا الامرين جميعًا للحل لا احدهما حتى يثبت الحل دون الآخر وربما يكون الآخر مرادا فلا يثبت الحل بالشك فتركنا العمل بالخبر لعدم امكان الجمع بينهما والحل فى صورة الناسى باجماع الصحابة رضى الله عنهم وكذلك قوله تعالىٰ وَ امهاتكم التى ارضعنكم اى وَ حرمت عليكم امهاتكم التى ارضعنكم يقتضى بيان او تعليل لقوله وكذلك قوله تعالىٰ اى وَمثل السابق هذا النص فهى آتية اولانه يقتضى بعمومه حرمة نكاح المرضعه سواء ارضعت ارضاعًا قليلاً اوكثيراً فى مدة الرضاع كما ان النص السابق يقتضى بعمومه حرمة متروك التسمية عامدا فان قيل ارضعن فعل وهولا يقبل العموم فكيف يصح قوله بعمومه قيل المراد بالعموم الاطلاق اى يقتضى باطلاقه حرمة نكاح المرضعة وانما سمى المطلق عامًا بناء على زعم الخصم فان المطلق عنده عام فيكون هذا الزاما على زعمه حيث ترك العام من الكتاب بخبر الواحد وقيل الموصول مع الصلة فى حكم الكلمة الواحدة فيكون قوله وَ التى ارضعنكم فى حكم المرضعات وهو عام لايقال على هذا يقتضى النص حرمة جميع المرضعات لاحرمة رضاع قليل وكثير كما هو المدعى فانه معنى المطلق لامعنى العام لانا نقول هذا وهم لانه لما ثبت بالنص حرمة جميع المرضعات ثبت حرمة من ارضعت ارضاعًا قليلا وكثيرا ضرورة لدخولها تحت عموم المرضعات وقيل المراد بالعموم اعم من ان يكون عموم الاصطلاحيه اوعموم الانتظام فيتناول المطلق والعام الاصطلاحى وفيه نظر لان المصنف رح ذكر المطلق بعده قسيما للعام و ذا انما يستقيم اذا اريد بالعام ههنا العام الاصطلاحى فكان ذكر المطلق بعده يابى ارادة ماهو المشترك بين

العام والمُطلق ههنا فاعرف وقد جاء فی الخَبرعن النبی علیه السلام لاتحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجه ؁ ولا الاملاجتان المصة فعل الرضیع والاملاجة فعل المرضعة وقال الشافعیؒ لایثبت الحُرمة الابخمس رضاعات مشبعاة یکفی کل واحد منها فی خمس اوقات الحاجة تمسکا بهذ الخبر لان النبی علیه الصلوة وسلام نفی التحریم عن اربع رضاعات لقلتها والمصة داخل فی المصتان والاملاجة فی الاملاجتان لان النفی المعاد بحرف النفی یقتضی تمام الثانی بالاول قلنا هذا الخَبرعارض الکِتاب لان الکِتاب اثبت الحُرمة بالارضاع مُطلقا فعمّت فی القلیل والکثیر فاشتراط العَدد فیه زیادة علی الکتاب بخبر الواحد ولم یمکن التوفیق بینهما ههُنا ای فی باب الرضاع فیترک الخَبر ویعمل بالکتب فان قیل قدخص من عموم النص المرضعة بعد مدة الرضاع فجاز ان یعارضه خبرالواحد قیل انما خارجة باشارة قولهٗ ؁ اُمّهاتکم لان المرضعة انما تصیرامًّا لثبوة الجزئیة والبعضیة التی ارضعت بعد المُدة لاتصیرامًّا لانتفاء الجزئیة والبعضیة لان الجزئیة انما یثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذا انما یکون فی المدة اذالکبیر لایستربی بالارضاع بعد المدة وانما یستربی فی المدة لانها وقت یشبع الولدباللبن ولایحتاج الی طعام آخرفینبت لحمه بذلک اللبن فیتقوی ویعظم عظمه فیصیرکجزء من المرضعة کسائراولادها فالمرضعاة لاتصیراُمهات الابالرضاع فی المدة فلم یتناولها النص فلم یکن تخصیصا اذالتخصیص انما یکون بعد التناول او یقال انهاخارجة بدلالة هذا النص لان من سمع هذا النص یفهم باول السماع ان علة حُرمة المرضعاة الجزئیة والبعضیة وهی لاتستحق الا بالرضاع فی المدة علی ما بینا و لقائل ان یقول عبارة هذا النص یوجب حرمتها بعد المدة ایضا ودلالة حلها ومتی تعارض العبارة والدلالة ترجحت العبارة علی الدلالة واجیب بأن هذا اذا تعارضت العبارة والدلالة عبارة آخری امّا

فلما نفی التحریم عن الاربع لقلتها علم ان الخمسة محرمة لان الخبر نفی الحرمة عن الاربع فتبقی ما وراءها علی الحرمة ۱۲ ن.

ای ترجیح العبارة علی الدلالة ۱۲ ح

قوله لاتحرم المصة هذا دلیل الشافعیؒ لاثباته مدعاه وهو نفی الحرمة عن اربع رضاعات ودافع لایرد خفی وهو ان نفی التحریم فی النص عن ستة رضاعات لا عن اربع فالقول بالاربع تقول بعض ۱۲ نجیب الله

اذا تعارضت العبارة و دلالة تلك العبارة ترجحت الدلالة على العبارة لان الدلالة ثابتة بمعنى النص والعبرة للمعنى دون النظم الاترى ان حرمة تافيف الابوين بمعنى الاذی ولوان قوما يعدون التافيف كرامة لايحرم عليهم تافيف الابوين لانتفاء معنى الاذى مع ان عبارة النص يحرم التافيف على العموم والاطلاق فكذا حرمة الرضاع بمعنى الجزئية فلا يثبت فيما وراء مدة الرضاع لانتفاء معنى الجزئية وهذا معنى ماقالوا ان العلة المنطوقة او المفهومة بدور معها الحكم وجودا اوعدما ثم لما فرغ من بيان حكم العام الذى لم يخص عنه شئ شرع في بيان حكم العام الذى خص عنه بعض الافراد فقال اما العام الذى خص عنه البعض التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم و اصطلاحا قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقارن له و احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والغاية وبقوله مقارن عن النسخ اى و اما العام الذى خص عنه بعض الافراد فحكمه اى حكم هذا العام انه اى ان الشان او ان العام يجب العمل به اى وجوب العمل به فى الباقى اى فى الفرد الباقى تحت العام بعد التخصيص واللام بدل من المضاف اليه اى فى باقى الافراد مع احتمال اى مع احتمال التخصيص فى باقى الافراد سواء كان المخصص معلوما اومجهولا و قيل يسقط الاحتجاج به مطلقا و قيل اذا كان مجهولا لا يسقط به و اذا كان معلوما يجب العمل به فى الباقى بلا احتمال وقيل اذا كان مجهولا لايبقى العام قطعيا و اذا كان معلوما صار ظنيا والاصح ماذكر فى المتن فان قيل العام المخصوص اذا كان يوجب الحكم مع الاحتمال فكيف يثبت فرضية الوضوء والصلوٰة والزكوٰة بالعمومات التى خص عنها الصبى والمجنون قيل العام المخصوص يوجب الحكم فيما وراء المخصوص مع الاحتمال اما فى نفس الحكم فيوجب على سبيل القطع لانه لااحتمال فيه اصلا لانه لايمكن رفع نفس الحكم الا بالنسخ و احتمال النسخ لايسلب القطع كذا فى مجمع الحواشى اويقال التخصيص انما يرفع القطع اذا كان بالكلام اما اذا كان بالعقل نحو خالق كل شئ فان الله تعالى مخصوص عنه بالعقل يبقى قطعيا لانه فى حكم الاستثناء

لکنه حذف الاستثناء معتمدا علی انه مفروغ عنه کذا فی تنقیح الاصول فاذا قام ای
وجد وحصل الدلیل علی تخصیص الباقی ای[1] فرد من باقی الافراد جاز تخصیصه ای تخصیص ذلک
الفرد بخبر الواحد او القیاس وللقائل ان یقول هذا الکلام لایکاد[2] (القرب) یصح
ظاهرا بل حق الکلام ان یقول فیجوز تخصیص الباقی بخبر الواحد والقیاس الی ان
یبقی الثلث اللهم الا ان یقال ان خبر الواحد او القیاس من باب وضع
المظهر موضع المضمر والمعنی فاذا قام الدلیل الظنی من خبر الواحد او القیاس علی
تخصیص الباقی یجوز تخصیصه به الی ان یبقی الثلث ای ثلث افراد وبعد
ذلک ای بعد التخصیص الی الثلاث لایجوز التخصیص الابما یجوز به النسخ
لان ادنی الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة فلو بقی تحت العام واحدا
واثنان لایبقی العام بل یصیر نسخا وابطالا ونسخ العام من الکتاب
بخبر الواحد والقیاس لایجوز وللقائل ان یقول قدجاء تخصیص الجمع
الی الواحد کقوله تعالی فَنَادَتْهُ الْمَلٰئِکَةُ حیث ارید بالملائکة
جبرائیل واجیب بان ارادة الواحدة والاثنین من الجمع من باب المجاز
لامن باب التخصیص وللقائل ان یقول کیف یصح قوله وبعد ذلک لا
یجوز وقد جوز التخصیص المعرف بلام الجنس والنکرة الواقعة (صفة النکرة) بعد النفی
ومن وما الی ان یبقی (مضاف[2]) الواحد واجیب بان کلام الشیخ (وهو الماتن رحمه الله[2]) محمول فی العام الذی
هو جمع صیغةً ومعنیً کالمسلمین والمشرکین او معنی فقط کالقوم والرهط
وقال الشارح رح وذهب الجمهور منهم الی ان التخصیص یجوز فی جمیع
الفاظ العموم الی الواحد الی هذا لفظه وفیه نظر لانه خلاف مختار فخر
الاسلام ومن تابعه ولهم الرتبة العلیاء فی اصول الفقه فکیف اطلق
لفظ الجمهور علی من جوز التخصیص الی الواحد فی جمیع الالفاظ وانما
جاز ذلک ای تخصیص العام بخبر الواحد والقیاس بعد تخصیصه بدلیل

[1] قوله ای فرد فیه دفع سوال مقدر وہو ان تخصیص الباقی مجموعا کما یفهم من المتن لایکون الا نسخا وذا لایجوز بخبر الواحد والقیاس فلذا قال ای فرد یعنی ہذا متن لیس علی الاطلاق بل علی حذف المضاف ای تخصیص فرد من باقی الافراد لا تخصیص جمیع افراد باقیة راسا کما یفهم من ظاہر المتن بد ۱۲ فقیر مجیب الله

قطعی قیل ذلک اشارة الی وجوب العمل فی الباقی مع الاحتمال وفیه نظر لان لفظ جاز یاباه الا ان یکون جاز بمعنی ثبت ای وثبت وجوب العمل فی الباقی مع الاحتمال لان الدلیل المخصص الاول الذی اخرج البعض ای بعض الافراد عن جملة الافراد العام ولو اخرج بعضاً مجهولاً کقوله تعالی واحل الله البیع وحرم الربوا فان قوله تعالی وحرم الربوا مخصص مجهول قبل البیان بالاشیاء الستة وبیان کونه مجهولاً ان الربوا فی اللغة الفضل ونفس الفضل غیر مراد بالاجماع لان البیع ما شرع الا للاسترباح فالمراد من الربوا هو الشرعی وکان مجهولاً یثبت الاحتمال ای احتمال التخصیص فی کل فرد معین من افراد العام کما ثبت الاحتمال ای لانه جاز ان یکون ذلک الفرد المعین باقیا تحت حکم العام وجاز ان یکون ذلک الفرد المعین داخلا تحت دلیل الخصوص فاستوی الطرفان ای طرف الدخول تحت حکم العام وطرف الدخول تحت دلیل الخصوص فی حق الفرد المعین فاذا قام الدلیل الشرعی وان کان ظنیا کحدیث الحنطة فی صورة الربوا ببیان ان الربوا لما کان مجهولا فسره الشارع فی الاشیاء الستة لقوله علیه الصلوٰة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الی آخر الحدیث فقبل بیان الشارع یثبت الاحتمال فی کل فرد من افراد البیع لاحتمال ان یکون داخلا تحت حکم العام وان یکون داخلا تحت دلیل الخصوص فاستوی الطرفان فی حق المعین فاذا قام حدیث الحنط علی انه ای ان ذلک الفرد المعین من جملة ما دخل تحت دلیل الخصوص کلمة من عبارة عن افراد ای من جملة افراد دخلت تحت دلیل الخصوص ترجح جانب تخصیصه ای تخصیص ذلک الفرد المعین و لقائل ان یقول النص العام یوجب الحکم فی کل فرد معین قطعاً ویقینا وبعد لحوق المخصوص المجهول وقع الشک فی الخروج فی کل فرد معین و دخوله کان یقینا و الیقین لا یزول بالشک و ان کان الدلیل المخصص الاول اخرج بعضا معلوما عن الجملة ای جملة الافراد العام کقوله النبی علیه الصلوٰة والسلام اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اهل الذمة جاز ان یکون ذلک البعض المخرج بعلة موجودة فی هذا الفرد المعین لانه کلام مستقل والاصل

فی النصوص التعلیل فهذا احتمال نشأ عن الدلیل الظاهر وتلک العلة احتملت ان توجد فی بعض الافراد الباقیة فثبت الاحتمال فی کل فرد معین فاذا قام الدلیل الشرعی وان کان ظنیا کالقیاس فی صورة حرمة القتال مع الصبی والمرأة والشیوخ ونحوها بعلة عدم الحرب علی وجود تلک العلة التی یکون فی الافراد المخصوصة فی غیر هذا الفرد المعین ترجح جهة تخصیصه فثبت ان العام المخصوص دخل فیه الاحتمال علی تقدیرین فیعمل به ای بالعام المخصوص علی التقدیرین مع وجود الاحتمال فی الباقی ای احتمال التخصیص لایثبت القطع فجاز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس ولقایل ان یقول المخصص المعلوم اذا علل بعلة ملائمة مؤثرة ظهر [illegible] تأثیرها [illegible] الکتاب [illegible] السنة اخرج عن العام افراد [illegible] تحققت هذه لعلة فیها وتفحص بقدر الوسع والامکان ینبغی ان یکون العام موجبا للحکم قطعاً لان احتمال خروج افراد آخر باحتمال استخراج مجتهد آخر علة اخری ملائمة مؤثرة دالة علی خروج فرد آخر غیر ناش عن الدلیل وهو غیب عنا ولم نکلف درک الغیوب فلا یقدح فی القطع نظیره ما ذکرنا من قوله علیه الصلوٰة والسلام اقتلوا المشرکین ولاتقتلوا اهل الذمة ⁘ حیث تفحص المجتهد ووجده معلولاً بعلة عدم المحاربة واخراج الذین لاحرب لهم کالشیوخ والنسوان والعمیان والزمن ونحوهم فاحتمال خروج افراد اخری من الذین یحاربون غیر ناش عن الدلیل غیب عنا والظاهر هو عدم خروج فرد آخر فینبغی ان یکون العام المخصوص بالمخصص المعلوم قطعیا فافهم فصل فی المطلق والمقید لما فرغ عن الخاص والعام المتفق علیهما شرع فی المختلف فیهما فان المطلق خاص عندنا عام عند الشافعی ولذا قدمهما علی المشترک والمأول وجمعهما

فی فصل واحد لكون القيد عارضيا على الاطلاق وتحقق التقابل بينهما ثم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفة ذهب اصحابنا وهم ابوحنيفة وابويوسف ومحمد الى ان المطلق من كتاب الله اذا امكن العمل باطلاقه بأن لم يدل على ترك اطلاقه دليل كما ستقف فی بحث ترك الحقيقة انشاء الله تعالى فالزيادة عليه اى على المطلق من كتاب الله اى تقييد اطلاقه بخبر الواحد اوالقياس لا يجوز لان الاطلاق وصف مقصود فی كلامهم والزيادة عليه نسخا و رفعا لوصف الاطلاق ولا يجوز نسخ الكتاب اصله او وصفه بخبر الواحد اوالقياس لان الكتاب قطعی وخبر الواحد والقياس ظنی خلافا للشافعی فانه يجوز الزيادة بخبر الواحد او القياس ويجعله بيانا للمطلق من الكتاب لان المطلق من الكتاب لان المطلق يحتمل التقيد بالبيان وقلنا ان البيان يقتضى سابقة الاجمال ولا اجمال فی المطلق لامكان العمل به وفيه نظر لان التقايس بيان تفسير عنده بل بيان تقرير لان المطلق عنده عام والعام ظاهرة التعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذی ثبت خصوصه فكان تقيد المطلق وتخصيص العام عنده بيانا لما يحتمله المطلق والعام فكان تقريرا لاتفسيرا وبيان التقرير لايقتضی سابقة الاجمال على وجه لا يمكن العمل بالنص قبل البيان وانما سمی التقيد زيادة لان التقيد زيادة وصف على المطلق الاترى ان من قيد رقبة كفارة الظهار بالايمان زاد وصف الايمان فی قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وانما كان هذا نسخا و رفعا لان موجب قوله فتحرير رقبة اجزاء رقبة المؤمنة والكافرة واذا قيدتها بالايمان فقد نسخت اجزاء الكافرة وانما قيد بخبر الواحد اوالقياس لان الزيادة على المطلق من الكتاب بالكتاب وبالخبر المتواتر والمشهور يجوز ولقائل ان يقول ان وصف اطلاق الكتاب قطعی فكيف يجوز نسخه بالخبر المشهور الذی هو ظنی واجيب بان الزيادة بيان من وجه ونسخ من وجه على ما قالوا فلو كانت بيانا محضا لجازت بالاحاد لان بيان القطعی بالظنی جائز ولو كانت نسخا

محضا لمَا جازت الا بالمتواتر ولما كانت بياناً من وجه ونسخا من وجه جوزنا ها بالمشهور الذی هو متواتر من وجه ومن الاحاد من وجه وتوفيرا على الشبهين حظهما وفيه نظر فليتأمل ويمكن ان يقال ان الوصف تابع وجوده وعدمه بالنسبة الى الذات سواء فاذا ابقىٰ ذات المحكم لاخير فی نسخ وصفه بما هو متواتر من وجه مثاله ای مثال المطلق من كتاب الله تعالىٰ لفظ الغُسل فی قوله تعالیٰ فاغسلوا وجوهكم فی الماموربه الجار والمجرور مفعول مالم يسم فاعله والضمير المجرور عائد الى اللام الموصولة ای فالذی آمر به هو الغسل وهو اسالته الماء على الاعضاء على الاطلاق ای سواء كان مع النية او بدونها ومع الترتيب او بدونه وكذا سائر السُنن والامر يدل على اجزاء الماموربه فيدل على ان مُطلق الغُسل مُجزٍ فلو شرط شیء من النية اوالترتيب ونحوهما لايكون الغسل مجزيا فلا يزاد عليه ای على الغسل شرط النية وَهو شرط النية او اشتراط النية والترتيب والموالات والتسمية بالخبر كما زاد الشافعیؒ النية بقوله لا وضوء لمن لم ينو وبقوله عليه الصلوٰة والسلام انما الاعمال بالنيات وكذا الترتيب على ما ذكر فی كتاب الله تعالى بقوله لايقبل الله صلوٰة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وحرف ثم للترتيب وكما زاد مالك الموالاة بمواظبة النبی عليه الصلوٰة والسلام ولوجاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز وكما زاد اصحاب الظواهر التسمية بقوله لاوضوء لمن لم يسم لانه نسخ اطلاق الكتاب باخبار الاحاد ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير ای بذلك الوجه حكم الكِتاب فيقال الغُسل المُطلق فرض بحكم الكتاب والنية والترتيب والموالاة والتسمية سنّة بحكم الخبر ليكون عملاً بهما بقدر الامكان بان يحمل النفی فی قوله عليه الصلوٰة والسلام لا وضوء لمن لم ينو وفی قوله عليه الصلوٰة والسلام لا وضوء لمن لم يسمِّ على نفی الفضيله وقوله عليه الصلوٰة و السلام انما الاعمال بالنيات على ان ثواب الاعمال بالنيات ولا كلام فی ذلك اذ لا شك ان لا يثاب المرء بالوضوء من غير نيته وانما الكلام فی ان الوضوء الحاصل بدون النية هل

يصير مفتاحًا للصلوٰة ام لا فعندنا يصير مفتاحًا لان الامر بالوضوء المحدث
و قد زال ذلك باصابة الماء الذیٔ هو مطهر بطبعه لانه خُلِقَ طهورا قال
الله تعالى وَ اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا ط فيحصل الطهارة بمجرد
استعمال آلة التطهر فيصير مفتاحًا للصلوٰة نوی او لم ينو ويحمل مواظبته
عليه الصلوة والسلام على الفضيلة فان المواظبة لا يدل على الركنية فانه
عليه الصلوٰة وسلم كان واظب على المضمضة والاستنشاق كما كان
واظب على تقديم غسل الوجه مع انهما ليسا بركنين بالاتفاق فيكون عملاً
بالدلائل بقدر الامكان فان قيل ينبغى
ان يحمل النفى ههنا على الكمال
اى نفى الكمال
لخبر الفاتحة فيكون النية والترتيب والتسمية واجبة
عملا بالدلائل بقدر الامكان لان الاصل ان يحمل النفی على الجواز فلما
تعذر ذلك بمخالفة الكتاب وجب ان يحمل على ما هو اقرب منه وهو نفی
الكمال عملاً بموجب الاخبار بقدر الامكان قيل فی حمل هذه الاخبار
على نفی الكمال مانع لانها وردت فی شروط الوضوء وهو تبع الصلوٰة
وَخبر الفاتحة ورد فی شرائط الصلوٰة فلو اوجبنا النية واخواتها كالفاتحة
لزم المساوات بين تبع الاصل وتبع الفرع مع ثبوت التفاوت بين اصليها وهو
خلاف موضوع الشرع فقلنا بالنية فی مكمل الوضوء والوجوب فی مُكمل الصلوٰة
اظهار للتفاوت بينهما كذا قالوا او شبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون
حالاً من غلام الامير لكون الوزير ادنى مرتبة من الامير ولقائل ان يقول
هذا منقوض بالآيات الواردة فی الوضوء والصلوٰة حيث استوت فی افادة
الفريضة وسنن الصلوة والوضوء ومستحبات هما حيث لزم التسوية بينهما
واجيب عن الاول بمنع الاستواء لان رتبه فرضية الوضوء منحط عن
رتبة فرضية الصلوٰة حيث سقطت بسقوط فرضية الصلوٰة وَ وجبت
بوجوبها ولقائل ان يقول انا وجدنا عكس ذلك ايضا حيث تسقط فرضية
عن من سقطت عنه فرضية الوضوء كمقطوع الدين وَعن الثانی بان

هذا القدر من التسوية ضروری ثبت بضرورة العمل باصل الدليل لكن
عليك ان تحقق ان اظهار التفاوت بينهما امر لازم اولاً فان كان لازماً
فلا بدله من دليل الشرعی و الظاهر انه لم يقم على ذلك دليل وان لم
يكن لازماً فلا حاجة الى القول به مع اقتضاء ظاهر الدليل عدمه وقيل
انما خبر الفاتحة على الوجوب وهذه الاخبار على السنية لان الواجب انما
يثبت بمواظبة النبی عليه الصلوٰة والسلام على الفعل من غير ترك وقد ثبت
المواظبة فی الفاتحه ولم يثبت فی النية واخواتها ولقائل ان يقول النية
من صفات القلب فكيف يعلم انتفاء المواظبة عليها اللّٰهم ان يقال
بنقل قول النبی عليه الصلوٰة والسلام بانتفاء النيّة فی بعض الاحوال وقيل
انما حمل على ذلك لان هذه الاخبار لم تبلغ بمراتب يثبت بها الوجوب
بخلاف خبر الفاتحة وذلك لان خبر الفاتحة اشهر من خبر النيّة واخواتها
حتى جعل الامام البرعوی من المشاهير وقيل انما حمل على ذلك لانه لم
يثبت فی الوضوء واجب اجماعًا وقيل انما حمل على ذلك لان الوضوء ليس
بعبادة مقصودة بل شرط للصلوٰة فلا يمكن ان يكون شيئًا من اجزائه
واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل واجب لاجل الصلوٰة بمعنى انه لايجوز
الصلوٰة الابه فان قلنا بوجوب النية و اخواتها فمعنى وجوبها ان لاتصح
الصلوٰة التی هی الاصل فيلزم نسخ الكتاب باخبار الاحاد بخلاف الصلوٰة فانها
عبادة مقصودة فيمكن ان يكون بعض اجزائها واجبا بعينه بمعنى انه
ياثم تاركه وفی هذا المعنى لايلزم نسخ الكتاب اصلاً حيث لايلزم من وجوبه
عدم اجزاء اصل الصلوٰة كذا فی التوضيح حاصل الفرق ان قرأة الفاتحة
فی الصلوٰة حسن فی نفسها فيصلح ان يجب بنفسها من غير ان يتوقف
اصل الصلوٰة عليها والنية واخواتها فی الوضوء حسنة لاجل الصلوٰة فلا
تجب الا بتوقف الصلوٰة عليها فاذا وجب توقفها عليها تكون شرطالها فيكون
فرضا فيلزم نسخ الكتاب باخبار الاحاد وهذا سر ان ابا حنيفة
جعل فی الصلوٰة واجبات ولم يجعل تلك فی الوضوء ولله دره ما ادق

نظره فی احکام احکام هذه الشریعة الغراء وهو الذی اصله ثابت وفرعها فی السمآء وهنا جواب اخر مذکور فی الکشف طرحته مخافة التطویل فان قیل التیمم فی قوله تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا خاص وقد اشترط فیه النیة بالرائی وهو ان التراب غیر مطهر الا فی حالة ارادة الصلوٰة فلابد من ارادة الصلوٰة لیکون طهور وتقید الخاص کما لا یجوز بخبر الواحد لا یجوز بالرای قیل انما شرطنا النیة فی التیمم باشارة النص لا بالرائی لانه ینبئ عن القصد وهو النیة بالاجماع کذا فی الهدایة وشروح البزدوی وفیه نظر لانه ان ارید بالتیمم المعنی الشرعی وهو مسح التراب بالوجه والیدین وهو الظاهر کان قوله فامسحوا بوجوهکم وایدیکم ۔۔۔ تفسیرًا له کانه قیل فتیمموا صعیدا طیبًا ای فامسحوا الصعید الطیب بوجوهکم وایدیکم فلا یکون فی النص اشارة النیة وان ارید به المعنیٰ اللغوی وهو القصد فالقصد للصلوٰة غیر مفهوم من النص فیکون اشارة الی النیة بل المفهوم القصد للصعید الطیب لمسح الوجه والیدین فیشیر الی عدم حصول التیمم فیما اذا اصاب غبار فحصل به مسح الوجه ولیدین لعدم القصد للصعید الطیب والی جواز الصلوٰة فیما اذا تیمم للدخول فی المسجد اوللنوم او التلاوة لحصول القصد للصعید الطیب ولیس بجائز لعدم القصد الی الصلوٰة فان قیل النیة فی الوضؤ مستفادة من الکتاب لأن قوله تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم خرج جزاء للشرط فکان تقدیره فاغسلو وجوهکم لاجل الصلوٰة ولا یُغنیٰ بالنیة سوی ان یکون الوضوء لاجل الصلوٰة والوضوء للتبرد والتعلم لیس لاجل الصلوٰة فلا یکون اشتراط النیة زیادة علی النص بخبر الواحد الا تری ان قوله تعالیٰ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ اشتراط النیة عند التحریر ولم یکن زیادة علی النص قیل نعم کذلک لکن اشتراط النیة فی جزاء للشرط المذکور ولم یکن شرطا لمشروط آخر کما فی آیة الوضوء وآیة السعی الی الجمعة لا یشترط النیة

فـــــى ان يكــــــون هـــــــــــذا الشـــــــرط
شـــــرطـــــا لمشـــــروط آخـــر لمـــاان
الشـــــرط يـــــراعــى و جـــوده لا وجـــوده قصدا كذا فى الكافى شرح
البزدوى اويقال ان مقتضى النص ايجاب وضوء يقع وسيلة الى الصلوٰة اوايجاب
وضوء عليه وجوبه ارادة الصلوٰة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية كذا فى
المستوفى اويقال لماعلق وجوب الغسل بارادة الصلوٰة ولان الوجوب ولان الوجوب
لايكون بدون الارادة فاما ان يكون الارادة حالة المباشرة لافعال الوضوء
فلادلالة فى النص عليها فتامل اويقال ان المعنى الذى ذكرت فهومعنى النية
لانه حاصل من كلمتى الشرط والجزاء ولاينبئ ذلك عن النية لانها قصد
مخصوص وهوما يكون لاجل الصلوٰة فبقى الغسل مطلقا او يقال هذا الزام
على زعم الخصم فانه شرط النية بالخبر دون النص ولو تمسك بالنص لالزمنا
بالزام آخر او يقال انك لواعتبرت ذلك يلزم ابطال المنطوق وهوقوله تعالى
وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا فانه يقتضى ان يكون الماء طهورا على الاطلاق واشتراط
النية يقتضى ان لايكون مطهرا بدون النية وفيه ابـــطـــال هـــذا المعنى
و هـــــو قوى من المحذوف كذا ذكر الشارح وفيه نظر لانه على هذا يكون
خبر النية مخالفا لقوله تعالى وانزلنامن السَّمَآءِ ماء طهورا لا لقوله فاغسلوا
وجوهكم الآية والمدعى انه مخالف لهذا دون ذلك واجيب بان الخبر وان
لم يكن مخالفا لعبارته لكنه مخالفا لدلالته فان كل من سمع الامر
بالغسل عندارادة القيام الى الصلوٰة يفهم باول السماع ان المقصود به تحصيل
الطهارة ليقع القيام بين يدى الله تعالىٰ ببدن طاهر قال الله تعالى ولكن
يريد ليطهركم و الطهارة تحصل بمجرد استعمال الماء الذى هو
مطهر بطبع مطلقة سواء كان نوى اولم ينوى لانه خلق طهورا كما نطق
به النص فلايجوز تقيدها بالنية بخبر الواحد ولقائل ان يقول ان خبر النية
اذا كان مخالفا لدلالة هذا النص و دلالة هذا النص ليست من باب
المطلق من الكتاب فلايكون مثالا لماهو المدعى واجيب باناسلمنا

ذلك لكن الدلالة معنى يفهم من المطلق لغة و المخالف بمعنى لفظه يكون مخالفا لذلك اللفظ باعتبار افادة اللفظ ذلك المعنى[1] فيكون المخالف للدلالة هذه المطلق مخالفا لعبارته فان قيل آية الوضوء مقيد بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين حيث جعل الاخلاص وهو النية حالا عن العابدين و الاحوال شروط فيكون النية شرطا فى كل عبادة والوضوء عبادة فيكون النية شرطا بالكتاب قيل هذه الآية توجب ان لا يقع المامور به عبادة الا بالنية ولا كلام فى ذلك و انما الكلام فى ان الوضوء الحاصل بدون النية و وسيلة الى الصلوٰة ام لا فعندنا يصير وسيلة لها لان المقصود من الوضوء الطهارة ليعبد الله ببدن طاهر قال الله تعالى وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ والطهارة حاصلة بمجرد استعمال آلة التطهير اذا الماء خلق طهورا كما نطق به النص فيكون وسيلة الى الصلوٰة نوى اولم ينو ولقائل ان يقول سلمنا ان الطهارة تحصل باستعمال آلة التطهير فى الغسل اما فى المسح فلا ينبغى ان يحتاج المسح الى النية كالتيمم واجيب بان الماء مطهر بنفسه الا اذا اقلّ بان لم يكن سيّالاً فحينئذ ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها فى ازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهى دون العين فاستغنى عن النية لافادة التطهير فصار البلل كالسائل الذى يقدر على الازالة فى افادة التطهير كذا فى الاسرار فالحاصل ان المسح تطهير حكمى والحدث نجاسة حكمية فكان ازالة النجاسة الحكمية بالتطهير الحكمى امرا معقولاً فلا يحتاج الى النية وقيل انما لم يشترط النية فى المسح لانه ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل فى ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم (اى الممسوح) انتقل من الغسل الى المسح لنوع حرج يلحق المكلف بغسله فى كل وضوء شرع فيه المسح ابتداء تخفيفا و تيسيرا ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية فان قيل النص تفيد اشتراط الترتيب لان الغسل فى الوجه متعلق بالشرط بلا واسطة وغسل الايدى متعلق بواسطة والمسح بواسطتين فيثبت كل واحد منهما كما علق و هذا كما قال ابو حنيفة[2] فى قول الرجل لغير المدخول بها

ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما اذا دخلت الدار يقع الاول وتبين بها وتلغو الثانية والثالثة لما ذكرنا ان الاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فتبين كذلك قيل الترتيب فی آية الوضوء حصل فی الايجاب فثبت ايجابًا مرتبا و اما الوجوب فلا ترتيب فيه كما قال لآخر اذا جاء غد فاشتر لی جارية وفاكهة وخبزا فجاء الغد كان للوكيل ان يشتری الخبز قبل شراء الجارية وفی مسئلة تعليق الاطلاق ليست الترتيب فی الايجاب بل فی الايقاع والترتيب فی الايقاع يستلزم الترتيب فی الوقوع كذا قيل ولقائل ان يقول ان الوجوب اثر الايجاب كما ان الوقوع اثر الايقاع فلم لا يكون الترتيب فی الايجاب يستلزم الترتيب فی الوجوب كما ان الترتيب فی الايقاع يستلزم الترتيب فی الوقوع وان الترتيب فی الايجاب لا يستلزم الترتيب فی الوجوب ويمكن ان يجاب بان الاصل فی كلتا الصورتين هو الترتيب لما ان الاثر على وفق المؤثر لكن ترك هذا الاصل فی الايجاب بالعرف لما ان المقصود فی صورة الايجاب حصول الفعل كيف ما كان والمثال المذكور شاهد على هذا وبقی الترتيب فی الايقاع على الاصل فالفرق بينهما بالعرف والله اعلم بالصواب فان قيل النص باشارته يوجب اشتراط الولاء لان الفاء فی قوله فاغسلوا يوجب وصل مجموع افعال الوضوء بارادة الصلوٰة فلو اشتغل بامر آخر فی اثناء الوضوء لم يقع المجموع متصلة بل يقع بعضها متفصله قيل عرف بدلالة هذا النص ان المقصود بالامر بالغسل تحصيل الطهارة ليعبد الله ببدن طاهر والطهارة تحصل باستعمال المطهر مطلقا سواء والى او لم يوال ولا يقال ان اشتراط الولاء ثابت بنظم النص و الثابت بالنظم عبارة والاشارة راجح على الثابت بالدلالة لانا قد بينا قبل ان العبارة والاشارة راجحتان على دلالة عبارة واشارة نص آخر لا على دلالة ذلك النص لان دلالة ذلك النص راجحة على عبارته واشارته لان الدلالة ثابتة بالمعنیٰ والعبرة للمعنی دون النظم او نقول فی الجواب عن اصل السوال بانه الزام على زعم الخصم فانه شرط الولاء بالخبر دون النص ولو تمسك بالنص لالزمناه بالزام آخر وكذلك قلنا فی قوله تعالى ای ومثل فی لفظ الغسل فی الآية السابقة قلنا فی لفظ الجلد فی قوله تعالى او مثل ما قلنا

فی المطلق فی الآیۃ السابقہ قلنا فی المُطلق فی قولہ تعالی الزانیۃ والزانی
ای المراۃ التی زنت والرجل الذی زنی واللام فیھما للعھد ای غیر المحصنۃ
والمحصن ثابت بقولہ علیہ السلام الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما
نکالاً من اللہ او بقول الراوی زنی ماعز فرجم او بالاجماع و انما قدم
الزانیۃ لان الزنا ینبعث من الشھوۃ وھی فی النساء اوفر و قدم السارق علی
السارقۃ لان السرقۃ من الجراءۃ وھی فی الرجال اکثر و ان آیۃ الزنا
والسرقۃ سیقتا لعقوبۃ الزانی والزانیۃ والسارق والسارقۃ والمرأۃ فی الزنا ھی
المادۃ التی نشأت منھا تلک الجنایۃ لانھا لو لم تطمع الرجل ولم تمکنہ
لم یطمع ولم یتمکن فلما کانت اصلا فی ذلک قدم ذکرھا بخلاف
السرقۃ فان الاصل فیہ الرجل فقدم علی المرءۃ فاجلدوا کل واحد
منھا مائۃ جلدۃ الخطاب للائمۃ لان اقامۃ الحد من الدین وھی علی الکل
الا انہ لم یمکنھم الاجتماع فینوب (فی قولہ تعالی فاجلدوا) الامام منابھم ان الکتاب مقول قلنا
جعل جلد المائۃ حد الزنا لان الجلد عقوبۃ زاجرۃ فکان حد الان
الحد ھو عقوبۃ تجب جزاء الجنایۃ فاذا کان الجلد حدا وھو مُطلق یقتضی
ان یکون الجلد سواء کان مع التغریب او بدونہ مجزیًا فی کونہ زاجرا
نزعا فلا یزاد علیہ ای علی الجلد التغریب وھو النفی عن بیتہ الی موضع
بینہ وبین ذلک مدۃ السفر ای فلا یزاد علیہ تغریب عام حدا تمیز ای من
حیث الجلد بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ای
حد زناء البکر بالبکر علی حذف المضاف والمضاف الیہ کقولہ تعالی ∴ فَقَبَضْتُ
قَبْضَةً مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ ای من اثر حافر فرس الرسول یعنی لا یزاد علی
الجلد التغریب بخبر الواحد کما زاد الشافعیؒ لانہ لو زید ذلک لا یکون
الجلد الخالی عن التغریب حد الان الزاجر حینئذ ھو المجموع فلا یکون
بعضہ زاجر او الحد ھو الزاجر فاذا لم یکن الجلد حدا کان ناسخا لاطلاق
الکتاب ولا یجوز نسخ اطلاق الکتاب بخبر الواحد وان زید الرجم علی
الجلد فی حق المحصن بالقراءۃ المشھورۃ کتاب او سنۃ لا یستقیم

الاول لعدم التواتر وكذا الثانی لانها لم ينسب الی النبی صلی الله عليه وسلم ولم يرد بحيثية السنّة فاذا لم يكن كتابا ولا سنّة كيف يجب العمل بها وكيف يزاد بها على المطلق من الكتاب وادلة الشرع منحصرة على اربعة اقسام قيل ان روايتها ماقراءها لاسماعا من رسول الله صلی الله عليه وسلم فلما لم يثبت كونها قرانا لفوات شرطه بقی خبرا ضرورة فيجب العمل بها ويزاد بها على المطلق من الكتاب فان قيل النص عام لان قوله الزانية والزانی معرف باللام وذلك يقتضی العموم فكان الخبر المشهور مخصصا وانه لايجوز قيل خبر الرجم متاخر عن النص والشرط فی المخصص ان يكون مقارنا كذا فی بعض الشرح البزدوی فان قيل فعلی هذا يكون حديث الرجم ناسخا بعض افراد العام لامقيدا او انه نسخ من كل وجه قيل النص مطلق من حيث انه غير متعرض لصفة الاحصان وعام من حيث انه شامل لجميع افراد الزناة فلو نظرنا الی جهة الاطلاق كان حديث الرجم مقيدا ولو نظرنا الی جهة العموم كان ناسخا ولا شك ان النسخ فی مخالفة النص فوق التقييد فكان التزام التقييد اولى من النسخ كذا فی بعض شروح البزدوی ولا وجه هنا يمنع عموم النص فی المحصن وغيره لان العام انما يعم النفس الافراد لا اوصافها والاحصان وغيره من صفات الزانی فلا يكون عاما فيهما بل يعمل بالخبر على وجه لايتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا مشروعا والتغريب مشروعا سياسة ای مفوضا الی ما يراه الامام من المصلحة ولهذا لايختص بالزنا بل يجوز فی كل جناية يراه الامام فيها وانتصاب قوله سياسةً على التميز ای مشروعاً من حيث السياسة لامن حيث الحد بحكم الخبر عملا بهما بقدر الامكان فان قيل لِمَ لم يحمل الخبر على الوجوب حتی يكون التغريب واجبا بحكم الخبر قيل الواجب لم يشرع الا فيما يكون ثبوته مقصودا او حسنا لعينه والحدود ليست كذلك لانها شرعت زواجر فلا يحمل عليه وقيل الاحتياط فی العبادات بالاثبات وفی الحدود بالاسقاط فحمل على الوجوب فی الاولی دون الثانية

ولو تجب العلة لزاد ادلة الشرع على اربعة ويبطل الحصر ١٢ الله

فانْ قیل اذا حمل التغریب علی السیاسة کیف یصح اطلاق الحد فی الحدیث علی التغریب قیل اطلاق ذٰلک علی سبیل التغلیب علی انه یمکن تقدیر الکلام فی الحدیث عقوبة زنا البکر بالبکر فان قیل الکتاب ساکت عن التغریب غیر معترض له لا بالنفی ولا بالاثبات والحدیث اثبت ما کان الکتاب ساکتا عنه فینبغی ان یجب العمل به لانه لم یعارض الکتاب ولم یخالف قیل ان قوله فاجلدوا مطلق یقتضی باطلاقه ان یکون الجلد سواء کان مع التغریب او بدونه مجزیا فی کونه حدا فلو جعل التغریب حداً معه لا یکون مطلق الجلد مجزیا فکان الحدیث معارضا لمُطلق الکتاب وهذا سوال والجواب یتأتی فی جمیع النصوص المطلقة وکذلک ای ومثل لفظ الجلد فی الآیة المذکورة لفظ الطواف فی قوله تعالٰی او مثل المُطلق فی الآیة المذکورة المطلق فی قوله تعالٰی ولیطوفوا بالبیت العتیق ای القدیم من خمر عتیق ای قدیم سماه لانه اول بیت وضع للنّاس او عتیق عن یدی الجبابرة الا یری کیف فعل الرب باصحاب الفیل او من عتق الطیر اذا قوی ووصف البیت بالقوة لانه شدید البناء اولِامْنِه عن التخریب ویجوز ان یکون من باب الاسناد المجازی ای العتیق زائره من النار والمراد بالطواف فی الآیة طواف الزیارة دون طواف القدوم وطواف الصدر مطلق ای مطلق والجُملة بیان وتعلیل لقوله وکذلک قوله تعالٰی فی انه (کیفیۃ البیان ۱۲) اَوْ لانّه (کیفیۃ التعلیل ۱۲) مُطلق فی مسمی الطواف بالبیت اذ الطواف هو الدوران حول البیت سواء کان مع الوضوء او بدونه فیقتضی ان یکون الآتی بمطلق الطواف آتیا بالمامور به فلا یزاد علیه ای علٰی مطلق الطواف شرط الوضوء بالخبر وهو قوله علیه الصلوٰة والسلام الطواف بالبیت صلوٰة لانه یقتضی ان لا یجوز الطواف بدون الطهارة کالصلوٰة لا یجوز بدونها وهو خلاف مُطلق الکتاب وقال الشافعی رح الوضوء شرط فی الطواف بهذا الخبر قلنا هو مخالف بمطلق الکتاب فلا یشترط

ذلک بل یعمل به علی وجه لا یتغیر به حکم الکتاب بان یکون مطلق الطواف

فرضا بحکم الکتاب و الوضوء واجبا بحکم الخبر عملا بهما بقدر الامکان فان قیل مطلق الطواف لیس بمراد بالاجماع فانه قَدّرَ بسبعة اشواط وشرط فیه الابتداء من الحجر الاسود فثبت انه مجمل لمعنیً زائد علیه ثبت شرعاً کالربوا فیجوز ان یلحق خبر الطهارة بیانا له .:. قیل انه لیس بمجمل فی نفسه ولکن فی حق المبالغة و ابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصیغة الطوّاف وبناء التَفَعّلِ للتکلف و المبالغة وذلك یحتمل ان یکون من حیث العدد او من حیث الاسراع فی المشی فالحق خبر الواحد فی العدد والابتداء بیانا له لا یصلح لبیان اجماله فاما خبر الطهارة فلا یصلح للبیان لان الطواف مع الطهارة لا یحصل به المبالغة فی نفس الطواف بل هو شرط زاید فلا یثبت بخبر الواحد وفیه نظر لان الابتداء بالحجر الاسود ایضا شرط اذ لا یحصل به المبالغة فی ذات الطواف اذ الابتداء به مساوٍ للابتداء بغیره وهذا امر واضح لا یحتاج الی البیان قیل ان التقدیر بسبعة اشواط ثبت بالاحادیث المتواترة زیادة علی النص کذا فی الکشف و الابتداء من غیر الحجر الاسود مختلف فیه ذهب بعض اصحابنا الی انه معتد به ولکن مکروه قلنا ان نمنع فان قیل لم لا یکون الطاهر فی الطواف فرضا علیحِدَةً فان قیل الامر بالطواف یقتضی انتفاء صفة الکراهة علی ما مر من قبل وهی لا تنتفی الا بالطهارة فکانت کانها من مقتضیات الکتاب قیل ان مطلق امر الطواف یقتضی انتفاء الکراهة فی نفس الطواف المامور به وکراهة طواف المحدث والجنب بوصف فی الطائف لا بمعنی فی الطواف الذی هو تعظیم بیت الله کذا فی المستوفی ولقایل ان یقول السوال کلی یتأتی فی القدر بل الارکان وقراءة الفاتحة ایضا والجواب جزئی لا یتاتی فی غیر الطواف لان الرکوع هو المقول بالتعدیل ففی ترکه نقصان فی نفس الرکوع المامور به وکراهة لذاته لا بمعنی فی المصلی وکذا الکلام فی الفاتحة واذا

ثبت انه واجب فيجب النقصان اللازم بترك الوضوء بالدم اذا رجع من غير اعادة[له] كما يجبر نقصان الصلوٰة بالسجدة ولقائل ان يقول الطهارة فى الطواف مستفاد من دلالة النص لان قوله تعالٰى وليطوفوا بالبيت العتيق يفهم منه ان علة الطواف تعظيم البيت وفى الطواف حالة الحدث والجنابة اهانة البيت واجيب بانا لانسلم ذلك ولئن سلمناه قلنا انه الزام على زعم الخصم حيث تمسك لاشتراط الطهارة بخبر الواحد وان تمسك بالدلالة احبناه بجواب آخر ولقائل ان يقول الواجب انما ثبت باعتبار الشبهة فى ثبوت دليله او فى دلالته فينبغى ان يكون حكمه عند الترك هو شبهة عدم الجواز لا النقصان الذى يجبر بشئ من سجدة السهو او الشاة وجوابه يعرف من كتب الفقه وكذا قوله اى مثل لفظ الطواف فى النص المسطور لفظ ركوع فى قوله تعالٰى واركعوا مع الراكعين مطلق اى هو مطلق والجملة مُبْنِيَّة او مُعَلِّلَة لقول وكذلك قوله تعالٰى فى انه اولانه مُطلق فى مسمى الركوع اذ الركوع هو الميلان عن الاستواء سواء كان مع التعديل او بدونه فيدل على ان مُطلق الركوع مجز فلو شرط التعديل لا يكون مُطلق الركوع مجزيا فلا يزاد اى على الركوع شرط التعديل وهو الطمانينة فى الركوع بحكم الخبر وهو قوله عليه الصلوٰة والسلام للاعرابى حين خفف الركوع والسجود قم فصل فانك لم تصل وفى رواية ارجع مكان قم كما زاد ابو يوسف والشافعى ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضاً بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر ويحمل النفى فى قوله عليه الصلوٰة والسلام لم تصل على الكمال دون الجواز عملا بهما بقدر الامكان بخلاف خبر النية و اخواتها فان فى حملها على الوجوب مانعا كما ذكرنا فان قيل اذا كان التعديل واجبا فلم لا تجب سجدة السهو بتركه ساهيا قيل لانه واجب لغيره و سجدة السهو انما تجب بترك الواجب لعينه ولقائل ان يقول فى حمل الخبر على نفى الكمال ههنا ايضا مانع وهو ان الامر لا يتناول

(ای استفادة الوضوء من دلالة النص ۱۲) (ای الاستفادة ۱۲) (ولم يتمسك بدلالة النص ۱۲) (فلما لم يتمسك لاشتراط الوضوء بدلالة النص بل لا يلزمنا جوابه آخر ۱۲ فمر نحب الله ۱۲)

[له] قوله من غير اعادة اى اذا رجع تارك الوضوء عن الحج واستغفر بدون اعادة الحج واختار يجب عليه الدم لتكون جبيرة لترك الواجب اذا رجع عن الصلوة بلا اعادة الصلوة يجب عليه سجدة السهو ۱۲ وان ابطل الصلوة بعد ترك الواجب واعادة الصلوة لا يجب عليه سجدة السهو ۱۲ فمر نحب الله ۱۲

ماهو مکروه شرعاً لما بینا من قبل ۞ فیقتضی مُطلق الامر بالرکوع انتفاء صفة الکراهة وهی لاتنتفی الابالتعدیل فکان کانه من مقتضیاة الکتاب وقدمر هذا البحث مرتین فان قیل فلم یکون التعدیل فرضاعملیا ابتدائیاً بخبر الواحد کفرضیة القعدة الآخیرة قیل ان خبرالقعدة الآخیرة من المشاهیر فثبت بها العملی علی ان خبرَالقعدة وقع بیاناً لمجمل آیة الصلوٰة وهوقوله تعالیٰ واقیموالصلوٰة والمجمل من الکتاب اذابین بخبرالواحد ولم یعارضه دلیل قطعی یثبت به الفرض العملی بخلاف خبرالتعدیل فانه لایصلح ان یکون بیانا لقوله تعالیٰ واقیموالصلوٰة لان قوله تعالی ورکعوا مع الراکعین وقع بیانا وهذاالبیان قطعی یقتضی ان یکون مطلق الرکوع مجزیا وَ خبرَالتعدیل یقتضی عدم اجزائیة بدون التعدیل فلوالحق هذا الخبر بیانا لقوله تعالیٰ وَاَقِیمُوْالصَلوٰةَ لزم تقید البیان المُطلق القطعی وَارکعوامع الراکعین ۞ بخبرالواحد وَتقید الکتاب المُطلق نسخ وانه لایجُوز بخبرالواحد فالحاصل انه لوالحق التعدیل بیاناً لقوله تعالیٰ وَ اقیموالصَلوٰة لوقع التعارض بینَ البیان القطعی والظنی فان البیان القطعی یقتضی ان یکون مُطلق الرکوع مجزیا والبیان الظنی یقتضی عدم اجزائیته فلایجوزان یلحق الخبر بیانالآیة الصلوٰة بخلاف خبرالقعدة فانه اذا جعل بیانا لقوله تعالیٰ وَاقیموا الصلوٰة لم یقع التعارض بین البیان القطعی والظنی فیکون فرضا عملیا ولقائل ان یقول ان هذه الآیة ماوّلة حیث اول بعضهم بصلوا مع المُصلین لامنفردین والماوّل ظنی والظنی یجوز تقییده بخبَرالواحد فینبغی ان یجوز تقییدها بخبرالواحد واجیب بانّ المُصنف رح تمسك بالحقیقة لابالتاویل فلایرد علیه هذا فیه نظر فلیتامل فان قیل ظاهرقوله تعالیٰ وارکعوا مع الراکعین یقتضی ان یکون الجماعة فرضا لان کلمة مع للمصاحبة یقتضی ان الرکوع مصاحبا للرکوع وذا لایتحقق الابالجماعة قیل الجماعة قدرة بالغیر فالتکلیف بها تکلیف بما لیس فی الوسع وهو منتف بالنص فیکون قید المصاحبة محمولاً علی بیان الاستحباب ولقائل ان یقول هذا یشکل بالجمعة فان الجماعة

فيها شرط مع انها قدرة بالغير واجيب بان الجمعة مشروطة بالسعي والخطبة وغيرها وكل ذلك ليس بقدرة بالغير واستجماع هذه الشرائط يحقق القدرة على الجماعة ولقائل ان يقول فعلى هذا ان يكون فى سائر الصلوٰة فرضا بشرط حضور الناس فى المساجد او غيرها حيث يحقق القدرة حينئذ على الجماعة واجيب بان الناس ليسوا بمامورين بالحضور فى المساجد فى غير الجمعة بخلاف الجمعة فان الناس مامورون بالحضور فى المساجد لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فاذا تحقق حضورهم فيها تحققت القدرة على الجماعة لا محالة والله اعلم بالصواب وعلى هذا اى على ما ذكرنا ان المطلق يجرى على اطلاقه قلنا يجوز التوضى بماء الزعفران وماء الصابون وماء الاشنان وبكل ماء خالطه شيئ طاهر فغير احد اوصافه وهى الطعم واللون والريح لان شرط المصير تعليل على ان هذه المسئلة متفرعة على ان المطلق يجرى على اطلاقه اى لان شرط الصيرورة الى التيمم عدم مطلق الماء لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فانه مطلق عن قيد بقاء الماء بصفة المنزل من السماء وهذا اى ماء الزعفران وكل ماء خالطه شيئ طاهر فغير احد اوصافه وقد بقى ماء مطلق لان الماء المطلق على ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وهذه المياه كذلك فاذا قيل هات الماء فجاء المخاطب بماء الزعفران لا يخطاء لغة بخلاف ماء الورد والمرق وماء الباقلى فانه اذا جاء بها يخطاء لغة فيجوز التوضى بماء الزعفران واخواتها ولا يجوز بماء الورد واخواتها فان قيد الاضافة دليل على ان ماء الزعفران وامثاله ماء مطلق وفيه جواب عما قال الشافعىؒ ان ماء الزعفران وامثاله ماء مقيد حيث يقال ماء الزعفران وماء الاشنان كما يقال ماء الورد وماء الباقلى فلا يكون داخلا تحت قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فلهذا شرط ان يكون الماء باقية على صفة المنزل من السماء فيكون ماء مطلق فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه اى عن ماء

الزعفران و امثاله اسم الماء وفی بعض النسخ اسم المائیة بل تررہ کلمة للنسخ
بل ههنا للتجرد او للتاکید او التحقیق لا للاعراض عما قبله لان هذا وما
قبله واحد من حیث المعنیٰ ای بل قررہ اسم الماء کما کان لانہ المفهوم عند
الاطلاق بخلاف ماء الورد و امثاله فیدخل ماء الزعفران و امثاله تحت
تحت حکم مطلق الماء فصار اضافته الی الزعفران کاضافته الی البحار
والبیر والعین فی قولهم ماء البحار و ماء البیر و ماء العین فان هذه المیاه
لایخرج عن مطلق الماء بهذه الاضافة فکذا هذا فیجوز التوضی
به و ذلك لان الاضافة فی ماء الزعفران و امثاله للتعریف کالاضافة فی ماء
البحار وامثاله وفی ماء الورد و امثاله للتقیید فکان ای فاذا ثبت ان شرط
المصیر الی التیمم عدم مطلق الماء کان شرط بقائه ای علی بقاء
الماء علی صفة المنزل من السماء بالقیاس علی ما اذا خالطه شئ طاهر
و اخرجه عن طبع الماء کما قال الشافعی تیدا ههنا حذف مضاف ای
اثبات قید لهذا المطلق ای مطلق الکتاب وهو الماء فی قوله فان لم
تجدوا ماءً بالقیاس وهو لایجوز ولقائل ان یقول شرط ذلك باشارة
قوله تعالی وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا و تقیید اطلاق الکتاب بالخبر
المشهور جائز فالتقیید باشارة الکتاب اولی وبه یخرج من التخریج ای بما
ذکرنا ان المطلق یجری علی اطلاقه وان قید الاضافة مازال عنه اسم الماء
عندنا خلافا له او أن جواز التوضی عندنا بکل ماء خالطه شئ طاهر فغیر اوصافه
وعلم جوازه یخرج حکم ماء الزعفران والصابون والاشنان وامثاله مالایخرج
عن طبعه فیجوز التوضی بها عندنا لانها ماءٌ مطلقاً وعنده لا یجوز لانها لم یبق
بصفة المنزل من السماء ولقائل ان یقول هذا تکرار لاطائل تحته اذ قد علم
حکم هذه المیاه من قوله وعلی هذا قلنا یجوز التوضی بماء زعفران وبکل
ماء خالطه شئ طاهر فغیر احد اوصافه ویمکن ان یقال ان الضمیر فی قوله
به عائد الی شرط بقائه بصفة المنزل من السماء فیکون هذا تفریعا
علی قول الشافعی خاصة علی ان ذکره یحتمل ان یکون للتوکید والتوضیح وخرج من

الخروج عن هذا القضية الماء النجس جواب سوال مَا يقال ان الماء فی النص لوكان مُطلقا لجاز التوضی بالماء النجس لانه ماء مطلقا لان قيد الاضافة اذا لم يكن مزيلا لاسم المائية فقيد الصفة اولی ولم يجز التوضی به بالاجماع فاجاب بان الماء النجس خرج عن هذا القضية ای عن هذا الحكم وهو كونه الة للتطهير بقوله تعالیٰ ای باشارة قوله تعالیٰ ولكن يريد ليطهركم بالوضوء لانه يفهم من هذا النص ان المقصوُد بالتوضی تحصيل الطُهارة لامجرد استعمال الماء والماء النجس لايفيد الطهارة فلم يكن داخلا تحت قوله ماء فكان النص مطلقا فی الماء الطهار وليقائل ان يقول ان قوله تعالی فان لم تجد واماء متروك الظاهر من حيث الاطلاق فی ماء خالطه شئ طاهر فغير وصفيه او اوصافه كما تغير بكثرة الاوراق حيث لايصح التوضی به مع اطلاق اسم الماء الاتری انه لم تجد وله اسم عليحده ولم يتقيد باضافة فاذا ترك اطلاقه كان مجملاً وايضاله ان يقول لانم ان النص مُطلق بل عام لكونه نكرة فی سياق النفی وقد خص عند الماء النجس بقوله ولكن يريد ليطهركم لكونه نصاً مستقلا مقارنا فجاز ان يعارضه القياس ای قياس ماء الزعفران علی ماء الورد ١٢ ن ، غاية ما فی الباب ان القياس مع الفارق فان ماء الزعفران وامثاله مطلق وماء الورد وامثاله مقيد وايا ما كان لايصلح النص تظير الماء ادعاه كذا ذكره الشارح وعنوان النص مطلق ١٢ وبهذ الاشارة ای باشارة هذ النص وهو قوله تعالی ليطهركم علم الحدث شرط لوجوب الوضوء وان المراد من قوله تعالی اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم الآية وانتم محدثون او نائمون يعنی لايجب الوضوء علی المتوضی الذی ادی صلوٰة ولم يلحقه حدث حين جاء وقت صلوٰة آخری وقال اصحاب الظواهر يجب عليه الوضوء بظاهر النص فقال المصنف ح هو مقيد باشارة قوله ليطهركم فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة وفی بعض النسخ واقع بدون وجود الحدث محال لما فيه من تحصيل الحاصل فلا بد لوجوب الطهارة من الحدث حتی يحصل الطهارة عن

النجاسة الحكمية فان قيل هذا لشكل بتجديد الوضوء حيث يحصل به الطهارة بدون وجود النجاسة اذ لولم يحصل الطهارة لما كان في تجديد الوضوء فائدة وفيه تحصيل الحاصل[۱] قيل تجديد الوضوء ليس ⁂ لتحصيل الطهارة بل لزيادة الفضيله لقول عليه الصلوٰة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور اونقول انه من باب الطهارة عن دنس اللحم والاثم وهو بمنزلة النجاسة يؤيده ما ذكره في شرح السُنة فالمُستحب ان يتوضؤ لكل صلوٰة وانكان على الطهارة لانه ربما جرى على لسان كذب اوغيبة اوشئ مما ياثم به فينبغي ان يتجدد الوضوء لرفع ذلك الحدث كما يتوضاء لرفع الحدث الظاهر فان كان لا يمكن الوضوء فاته تيمم وينوى بتيممه رفع الحدث فان قيل اشارة النص ما ثبت بنظم النص وشرطية الحدث من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا ما يلحق ماهو من لوازم الاشارة وان كان بمراتب بالاشارة الذى لان الشئ اذا ثبت ثبت مع لوازمه وتوابعه وكذا ما هو من لوازم الدلالته والاقتضاء بالدلالته اقتضاء او يقال المراد بالاشارة اللغوية دون الاصطلاحية فيتناول الاقتضاء فان قيل هذا النص وهو قوله تعالى ليطهركم وارد في التيمم فكيف يدل على ان المراد به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قيل التيمم خلف عن الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله على ان النص الوارد في اشتراط الطهارة في التيمم توجب

---

[۱] قوله تحصيل الحاصل قلنا ليس فيه تحصيل الحاصل لان النجاسة على نوعين احدهما مانع جواز الصلوٰة والثانى مانع قرب الله تعالى فبالوضوء الاول يزول مانع الجواز وبالثانى يزول مانع قرب لان المتوضى وانكان متوضيا بالنسبة الى الجواز لكن محدث بالنسبة الى القرب فاذا اجدد المتوضى الوضوء يحصل به الطهارتين من الحدثين وليس فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل بالوضوء الثانى غير حاصل بالاول ولذا سمى النبى صلى الله عليه وسلم الوضوء الثانى نورا ثانيا على نور الاول لان الوضوء الاول نور تزول به ظلمة عدم جواز الصلوٰة والثانى نور تزول به ظلمة العبد عن الله تعالى اعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم سمى الوضوء الثانى تارة نور القوله الوضوء على الوضوء نور على نور وتارة بدعة لقوله الوضوء على الوضوء بدعة فاذا صلى بالوضوء الاول فرض او نفل فالثانى نور وان لم يصل بالاول لا فرض ولا نفلا فالوضوء الثانى بدعة فافهم ۱۲ فقير نجيب الله محمد خواجوی

اشتراطها فى الوضوء بدلالته لان الطهارة لمّا كانت مقصودة فى الفرع كانت مقصودة فى الاصل بالطريق الاولىٰ فان قيل الحدث لو كان شرطاً لوجوب الطهارة لجاز اجتماعهما لان الشرط مع المشروط يجتمع فكيف يكون الحدث شرطا قيل الشرط على نوعين شرط ملائم كالوضوء للصلوٰة وَ شرط قضاء للمشروط كالجناية للغسل فالاول يجتمع مع المشروط و اما الثانى فلا نسلم انه يجتمع و شرطية الحدث لوجوب الوضوء من قبيل الثانى كذا قيل و الحق ان يقال ان الحدث شرط لوجوب الوضوء لا وجوده ولا شك ان الحدث و وجوبه ممّا يجتمعان فلا يتوجه الاشكال اصلا وزعم اصحاب الظواهر ان الحدث سبب لوجوب الوضوء لا شرط وسيأتى تقرير ذلك فى آخر الكتاب فى فصل اسباب الشرائع ان شاء الله تعالىٰ قال ابو حنيفة رح هذا تعليل على ان المُطلق من كتاب الله تعالىٰ يجرى على اطلاقه او استيناف لبيان ان هذا الاصل مذهب اصحابنا استشهاداً بمسائلهم هذا اولىٰ ممّا قيل انه معطوف على ما قلنا السابق بحذف حرف العطف وانما خص اباحنيفة رح بالذكر مع انه قول الكل من علمائنا لانه رئيسهم فى وضع المسائل وهم اتباعه المَظاهر وهو الذى شبه المنكوحة بامرأة محرمة عليه على التابيد بان قال لامرأته انت على كظهر امى او اختى او نحوها فاذا قال ذلك فقد حرمت عليه ولا تحل له وطيها ولا لمسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن ظاهره لقوله تعالى: وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ ط وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا الآية فى النص مقيد بعدم المسيس اى الجماع فى حق الاعتاق و الصوم حيث قال من قبل ان يتماسا و مطلق فى حق الاطعام حيث لم يقل من قبل ان يتماسا فاذا جامع امرأته فى خلال الصوم بان صام عن كفارته شهرا مثلا ثم جامع التى ظاهر منها يستانف الصوم عند ابيحنيفة رح ومحمدؒ لان الكتاب مقيد

فی حق الصوم بخلاف ما اذا جامع امراتہ فی خلال الاطعام ای فی اثنائہ
بان اطعم عن کفارتہ ثلثین مسکینا اوعشرین ثم جامع التی ظاہر منہا فانہ لا یستانف
الاطعام فی قول علمائنا لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام ای غیر مقید بعدم المسیس
حیث لم یقل فیہ من قبل ان یتماسا فلا یزاد علیہ ای علی الاطعام شرط عدم
المسیس ای الجماع بالقیاس علی الصوم کما زاد مالکؒ حیث قال النص فی الصوم
ورد مقید بما قبل المسیس فیقید النص الوارد فی الاطعام ایضا بالقیاس علی الصوم
والجامع ان کلا منہما نوع من الکفارۃ ووجب جزاء عقوبۃ فتشارکا فی الغلظۃ فاذا
جامع فی خلال الاطعام یبطل ما مضی ویستانف الاطعام کما یستانف الصوم اذا تخللہ
الجماع ولنا ان النص فی الاطعام ورد مطلقا فیقتضی اجزاءہ مطلقا سواء تخللہ الجماع اولا
فلو شرط عدم المسیس بالقیاس علی الصوم یلزم تقید المطلق من الکتاب بالقیاس و
ذا لا یجوز بل المطلق وہو قولہ تعالی فاطعام ستین مسکینا یجری مضارع مجہول من
الاجراء علی اطلاقہ والمقید وہو قولہ تعالی فصیام شہرین متتابعین من قبل
ان یتماسا یجری علی تقییدہ ولا یحمل المطلق علی المقید وان کانا فی حادثۃ فان قیل
ینبغی ان لا یستانف الصوم ایضا کما قال ابویوسفؒ والشافعیؒ لان التقدیم علی المسیس
شرط فی الصوم وقد فاتہ تقدیم الکل علیہ ولکنہ لو اتم مابقی علیہ الصیام وقع
البعض بعد المسیس ولو استانف وقع الکل بعدہ فکان الاتمام اولی قیل ثبت
بمقتضی النص ان الاخلاء عن المسیس شرط الصوم کما ثبت بصریحہ ان التقدیم
علیہ شرط لان الاخلاء ثبت من ضرورۃ شرط التقدیم اذ لو لم یکن خالیا عن المسیس
لما کان مقدما وقد شرط التقدیم فشرط الخلو لا محالۃ والثابت بضرورۃ النص کا
المنصوص فکان الواجب علیہ شیئین وعجز عن احدہما وہو التقدیم وقدر علی الآخر
وہو الاخلاء فیجب علیہ ما قدر وذلک بالاستناف ولو لم یستانف لفاتہ الامران
جمیعا التقدیم والاخلاء فان قیل الخلو عن المسیس ثبت ضمنا لاشتراط القبلیۃ
والقبلیۃ سقط اعتبارہا فی ہذہ المسئلۃ فیسقط ما فی ضمنہا قیل لم یسقط اعتبا-
رہا فی ہذہ المسئلۃ فیسقط ولم یتبدل بمعصیۃ العبد بل الکفارۃ بعد ما جامعہا
مشروطۃ بشروطہا الا انہ لم یؤخذ بفعل عجز عن اقامتہ کما لا تؤخذ المرأۃ

بالتتابع فی ایام الحیض فی الصوم شهرین متتابعین فیسقط ما عجز عنه دون ما قدر ضمن القبلیة لا تقدر علیه قط فینبغی ان یستأنف وکذلک ای مثل الاطعام الرقبة الواجبة فی کفارة الظهار والیمین لانها مطلقة خبر مبتداء محذوف والجملة معللة او مبینة وجه التشبیه ای لانها مطلقة عن قید الایمان حیث قال فی کفارة الظهار فتحریر رقبة وفی کفارة الیمین فکفارته اطعام عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ او كِسْوَتُهُمْ او تحریر رقبة ولم یقل فتحریر رقبة مؤمنة فیقید الرقبة فی کفارة الظهار والیمین ایضا بالقیاس علی کفارة القتل خطأً بجامع ان الکفارات کلها جنس واحد ولنا انه لو شرط الایمان فیها بالقیاس لزم تقید المطلق بالقیاس وذا لا یجوز ولان شرط القیاس ان لا یکون الفرع منصوصاً علیه والفرع ههنا منصوص بالنص المطلق ولان القیاس انما یصح لو صحت المماثلة بین الاصل والفرع وبمجرد اسم الکفارة لا یثبت المماثلة بین واجبات متفاوتة لان القتل اعظم الکبائر بخلاف الیمین والظهار فان قیل لا نسلم ان القتل الذی تعلقت به الکفارة وهو القتل الخطاء اعظم جنایة من الیمین الغموس ولما ثبت التفاوت بینهما ثبت بین القتل الخطاء والیمین المعلق ایضا کذا فی حواشی البزدوی او یقال القتل من حیث انه هدم بنیان الرب اعظم الکبائر وکونه خطاء لا یقتضی عدم رجحانه علی الیمین فالقتل عمدا فوق الیمین الغموس والقتل خطاء فوق الیمین المنعقدة ثم لما فرغ من بیان الاصل المذکور وهو ان المطلق من الکتاب لا یجوز تقییده بخبر الواحد والقیاس شرع فی بیان ما یرد نقضا علی هذا الاصل فقال فان قیل ان الکتاب فی مسح الرأس وهو قوله تعالی فامسحوا برؤوسکم یوجب ای یثبت مسح مطلق البعض ای بعض الرأس لان الباء دخلت فی محل المسح یوجب مسح بعض المحل لغة یقال مسحت الرأس اذا استوعبته ومسحت بالرأس اذا مسح بعضه وهو مطلق یتأدی بادنی ما یطلق علیه اسم المسح البعض وقید تموه ای الکتاب المطلق بمقدار الناصیة وهو ربع الرأس بالخبر ای

المغیرۃ رضی اللّٰه تعالیٰ عنه وهو ما روی المغیرۃ بن شعبۃ رضی اللّٰه تعالیٰ عنه
ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اتی سباطة قوم فبال وتوضاء ومسح علی ناصیة
وخفیه وهو خبر الواحد والکتاب مطلق هذا نقض آخر علی الآخر المذکور اراد بالکتاب
قوله تعالیٰ فلا تحل له من بعد حتیٰ تنکح زوجا غیره فان قوله حتیٰ تنکح زوجا
غیره مطلق فی انتهاء الحرمة الغلیظة بالنکاح اے بنکاح المطلقة الثلاث الزوج
الثانی وقید تموه ای الکتاب المطلق او النکاح المطلق بالدخول حتیٰ قلتم لا تحل
المطلقة الثلاثة للزوج الاوّل قبل الدخول الثانی بحدیث امرأة رفاعة وهو من
الاحاد ما روی ان رفاعة طلق امرأته ثلثا ثم نکحت بعبد الرحمٰن ابن الزهیر ثم جاءت
الی الرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بتهمة بالعنة فقالت ما وجدته الا
کهدبة ثوبی هذا فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اتریدین ان تعودی
الی رفاعة فقالت نعم فقال علیه الصلوٰة والسلام لا حتیٰ تذوقی من عسیلته
ویذوق هو من عسیلتک والعسیلة کنایة
عن العضو وذوقها کنایة عن الجماع فثبت الدخول بهذا الحدیث قلنا فی الجواب
عن نقض الاوّل ان الکتاب لیس بمطلق فی باب المسح یعنی قوله تعالیٰ ومسحوا
برؤسکم لیس بمطلق فان حکم المطلق ان یکون الآتی بای فرد من المطلق
کان اتیا بالمامور به فانه لو مسح علی النصف او الثلثین لا یکون الکل ای کل
الممسوح فرضا مع ان کلا منهما فرد الراس بل الزائد علی الربع مستحب بالاتفاق
فثبت انه لیس بمطلق بل مجمل فی حق المقدار وخبر الواحد جاز ان یلحق بیانا
لمجمل الکتاب وبه فارق المطلق ای بما ذکرنا من حکم المطلق فارق المجمل
المطلق فان قیل یحتمل ان یکون فعله علیه الصلوٰة والسلام بیانا لسنته
بان یکون مقدار الناصیة سنة فبای دلیل یحمل علی انه بیان المقدار المفروض
قیل لو کان مقدار الناصیة سنة لتکرر مرة او مرتین بیانا للجواز ولم یرو ذلک
فان قیل خبر المغیرۃ یقتضی بیان عین الناصیة لا مقدارها والمدعیٰ مقدارها قیل
البیان انما یحتاج الیه فی موضع الاجمال ولا اجمال فی محل المسح لانه الراس
ولکن الاجمال فی مقداره لما ان الباء دخل فی محل المسح فلا یقتضی استیعاب۔

المسح كما عرف وانما يقتضى بعضه ومُطلق البعض غير مراد بالاجماع فانہ لو مسح على النصف او الثلثين لا يقع عن الفرض فصار الكتاب مجملا فى حق مقداره فصار الخبر بيانا له لا للمحل او يقال الخبر يحتمل التعين اى تعين المحل وبيان المقدار فلو حملنا على التعين يكون نسخا ولو حملنا على المقدار يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا للنسخ فان قيل الكتاب المجمل اذا صار مُبيّنًا بخبر الواحد صار مأولاً وهو الدليل الظنى لان مرتبتہ ۔ مرتبة مأول بہ ومسح ربع الرأس فرض والفرض لا يثبت بدليل ظنى قيل انه فرض عملاً لا اعتقادا حتى لو انكر فرضيه لا يكفر وَالفرض العملى يثبت بدليل ظنى كالعقدة الآخرة بخلاف نفسَ المسح وَ انّما الاجمال فى مقداره ولقائل ان يقول المجمل مالا يمكن العمل بہ قبل البيان من قِبَلِ المجل و قد امكن العمل بهذ النص فى حق المقدار لان الباء دخلت على محل المسح فيوجب مسح بعض المحل و استيعاب الآلة على ما عَرَف والآلة ههنا هى اليد و استيعابها متعذر عادة فرجعنا الى استيعاب ما هو الاصل فى اليد و هو الاصابع لانها اصلٌ فى اليد حقيقة اوحكما اما حقيقة فتعلق قوة البطش بها و اما حكما فلوجوب نصف الدية بقطعها بلا كف كما يجبُ مع الكف والثلث اكثرها وَ قد وجدنا فى احكام الشرع اقامة الاكثر مقام الكل فيكون المسح مقدراً بثلاثة اصابع كما قدره بعض اصحابنا وهو اختيار فخر الاسلام فاذا امكن العمل به بهذ الطريق لا يكون مجملاً او يقول القائل المجمل مالا يمكن العمل به بدون البيان وقد امكن ذٰلك هنا لان الباء دخلت فى المحل و استيعاب الالة و الآلة ههنا هى اليد واليد فى الاغلب مقدار ربع الرأس فيكون المفهوم من النص مسح ربع الرأس مطلقا فيكون النص مطلقا لا مجملا و المُراد بالمُطلق مسح ربع الرأس على ما قررنا لا مسح مُطلق الرأس ولاشك ان اىَّ فرد من افراد ربع الرأس اتى به كان آتيا بالمامور به و ايضا له ان يقول المُطلق صادق على كل فرد فاذا اخرج بعضَ افراده بالاجماع وبقى البعض يلزم العمل بالباقى فلا يكون مجملاً وايضا له ان يقول سلمنا انه مُطلق لكنا لا نسلم ان حكم المُطلق ان يكون الآتى باىّ فرد كان آتيا بالمامور به على الاطلاق فانہ لو تَأدّى المامور به فردمن افراد المُطلق ثم اتى بفرد آخر لا يكون الثانى ماموراً بـه وَ انكان مُطلق الفرد يقع على الثانى كما يقع على الأول و فى مَسح الراس اذا مسح النصف فقد اتى بافراد المامور به فرد بعد فرد وقد تادى الفرض باوّل الافراد فلا يبقى مابعده مأمورا بہ توضيحہ ان المُطلق يجزى كل فردمنه

غیرہ بطریق البدل فاذا مسح الاوّل الابعض اجزی عن الکل فاذا زاد علیہ لایکون فرضا ھذا البحث مذکور فی الشرح وَ لقائل ان یقول تعریف المطلق صادق علیہ لان الباء دخلت فی محل المسح فیوجب مسح بعض الرأس مطلقا فینبغی ان یکون مطلقا و ان یقع الکل عن الفرض کما ھو حکم المطلق و اجیب بان عدم وقوع الکل عن الفرض امر مجمع علیہ فیکون النص مجملا و اما قید الدخول ھذا جواب عن النقض الثانی عطف علی محذوف مفھوم من حیث المعنیٰ والتقدیر قلنا اما قید مقدار الناصیۃ فباعتبار ان الکتاب کذا واما قید الدخول ای دخول الزوج الثانی فقد قال البعض ای بعض اصحابنا رح ان النکاح فی النص حمل علی الوطی دون العقد اذ العقد ؞ مستفاد من لفظ الزوج لانہ انما یکون زوجا بعد العقد فلو حمل النکاح علی العقد لکان تکرار وحمل الکلام علی الافادۃ اولی من حملہ علی الاعادۃ ولان الزوج انما یسمی زوجا علی الحقیقۃ بعد العقد و اما حال العقد فسمی زوجا مجازا ومتی امکن العمل بالحقیقۃ لایصار الی المجاز ولان فی الطریقۃ الثانیۃ یلزم نسخ اطلاق الکتاب بالسنۃ المشھورۃ حیث قید النکاح بالوطی مع ان الکتاب یقتضی ان یکون مجرد النکاح غایۃ وفی ھذا الطریقۃ اضافۃ الوطی وَ النکاح جمیعا الی الکتاب وھو اولی لان الکتاب اعلی فاضافۃ الحکم الیہ اولی و اما اسناد الوطی الیھا فمن باب المجاز باعتبار التمکین کما اسند الزنا الذی ھو الوطی الحرام الیھا بھذا الاعتبار وعلی ھذا ای علی حمل النکاح فی النص علی الوطی یزول السوال وقال البعض ھذا جواب آخر للنقض الثانی ای قال بعض اصحابنا رح وھو مذھب الجمھور ان قید الدخول ثبت بالنص المذکور وھو حدیث امراۃ رفاعۃ وجعلوہ الخبر من الاخبار المشاھیر لان العلماء تلقتہ بالقبول وعملت بہ الصحابۃ والتابعون رح وتقید المطلق من الکتاب بالخبر المشھور جائز فلا یلزم منھم قید الکتاب بخبر الواحد

(حواشی بین السطور: فوق «امّا» — لاقبل العقد؛ فوق «حال العقد» — ای اما تسمیۃ الزوج زوجا ۱۲؛ فوق «ولان» — جواب سوال؛ فوق «المشھورۃ» — السماع؛ فوق «المجاز باعتبار التمکین» — لا من حیث الحقیقۃ لعدم تصور حقیقۃ الوطی منھا وھو ادخال الفرج فی الفرج ۱۲ ان رہ؛ فوق «حمل» — ای تمکن الزوج علی نفسھا ۱۲)

لہ قولہ اما اسناد الزنا جواب سوال یرد انہ لو یراد من النکاح الوارد فی کتاب اللہ تعالیٰ الوطی یلزم اشکال وھو اسناد الوطی الی المراۃ المطلقۃ اذ لایجوز لعدم تصورہ منھا لان الوطی اصطلاحا ادخال الواطی فرجہ فرج الموطوئۃ فالاولی ان یحمل النکاح علی العقد لانہ متصور منھا فاجاب الشارح الشریف فداہ روحی ونفسی بقولہ اما اسناد الوطی الخ ۱۲ نجیب اللہ رہ)

بل بالخبر المشهور فان قیل الخبر لایصیر مشهورا بجعل احد فکیف یستقیم قوله وجعلوه من المشاهیر و انّما اطلق لفظ الجعل علیه لانهم لمّا اثبتوا شهرته بالدلیل وهو تلقی الامة بالقبول فکانهم جعلوا من المشاهیر او نقول معناه (ای معناه قوله جعلوه) بیّنوا او اثبتوا بالدلیل ان هذا الخبر من المشاهیر لان الجعل یستلزم البیان فذکر الملزوم و اراد به اللازم و انّما ثبت الدخول بالخبر لان المراد بالنکاح فی النص العقد لانه المتعارف فی الشرع و المتکلم هو الشارع فهو حقیقة شرعیة وَلِاِضافة النکاح الی المرأة و النکاح المضاف الیها لیس الا العقد و انّما یجوز ارادة الوطی منه اذا اضیف الی الرجل لان الوطی یتصور منه فاما المرأة فلایجوز اضافة الوطی الیها البتة اذ لم یُسمع فی کلامهم اضافة الوطی والنکاح الذی هو بمعناه الی المرأة ولو جاز ان تسمی واطیة بالتمکن[1] لجاز ان یسمی المرکوب راکبا و المضروب ضاربا و هو خلاف اللغة بخلاف العقد فانه یضاف الی المرأة حقیقة لانها فی مباشرة العقد مثل الرجل و امّا اضافة الزنا الیها فلیس بطریق المجاز بل لانه اسم للتمکن الحرام من المرأة کما هو اسم للوطی الحرام من الرجل ولئن سلّمنا ان النکاح ههنا بمعنی التمکین فلایحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطی الذی هو فعل الزوج ولایلزم الوطی من التمکین لا محالة فثبت ان الدخول ثابت بالخبر ولقائل ان یقول لانسلم ذلک فان المراد بالتمکین فی الزنا التمکین الحاصل بالوطی لا مُطلق التمکین فیحصل المقصود و ایضا له ان یقول ان ارادة العقد بالنکاح یستلزم المجاز فی نفس کلمة النکاح و فی تسمیة الرجل زوجا وارادة الوطی لایستلزم الّا المجاز فی الاسناد (ای اسناد الوطی الی المرأة) و المجاز فی الاسناد اَهْوَنُ مِنَ المجاز (من لفظ النکاح) فی نفس الکلمة فکان ارادة الوطی اولی کذا فی المستوفی و اجیب

---

[1] قوله بالتمکن یراد علیه بان التمکین عبارة عن جعل الغیر قادر علی النفس او المال بالرضاء و الاختیار لا بالجبر و الاضطرار و تمکین الزانیة من قبیل للاول فتصح تسمیتها واطیة و تمکین الدابة من قبیل الثانی فلذا لا یصح تسمیتها راکبة فافترقا و یمکن دفعه بان الزانیة و الدابة مساویتان فی ان تمکینها بالرضاء والاختیار اما تمکین الزانیة فظاهر و امّا الدابة فایضا تمکینها بالرغبة و الاختیار لا بالاکراه والاضطرار وذلک باخبار عالم الیسر والاظهار بقوله و ذللنا ها لهم الآیة فالرغبة لازم التذلیل فبقی القیاس بلا فارق ۱۲ فقیر نجیب الله محمد خواجوی)

بانه خبر واحد لما بينا ان العقد هو المتعارف فی الشرع والتكلم فهو حقيقة شرعية يؤيده قول صاحب الكشاف فی سورة النور هذه الكلمة اينما وردت فی القرآن لم ترد الا فی معنی العقد ولان ارادة الوطی يستلزم المجاز الذی هو لم يسمع فی كلامهم علی ما ذكروا بخلاف اراده العقد فانه يستلزم المجاز الشائع فی كلامهم علی ان اضافة النكاح الی المرأة قرينة صارفة علی ترك حقيقة نفس النكاح وحقيقة تسمية الرجل زوجا ولقائل ان يقول ما ذكرتم انه لم يسمع فی كلامهم اضافة الوطی والنكاح الذی بمعناه الی المرأة لا يدل علی عدم جواز الاسناد لان هذا اسناد مجازی ولا يشترط فی المجاز السماع و ايضا له ان يقول ان المذكور فی كثير من الكتب والمنقول من جماعة من السلف ان راضية فی قوله تعالی فَهُوَ فِیْ عِيْشَةٍ رَاضِيَةٍ بمعنی مرضية وان دافقا فی قوله تعالی مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ بمعنی مدفوق مع ان الاسناد المجازی كثير شائع فی القرآن فكيف يقال ان ذكر الفاعل وارادة المفعول خلاف اللغة ولقائل ان يقول كما جعل البعض خبر امرأة رفاعة من المشاهير كذلك جعلوا خبر المغيرة ايضا من المشاهير فلو لم يذكر المصنف هذا القول ولم يجعل جوابا ثانيا كما ذكر ذلك القول وجعله جوابا ثانيا الا ان يجاب بان هذا القول لم يثبت عند المصنف رح فصل فی المشترك والمؤول انما جمعهما فی فصل واحد لكون التاويل عارضا علی الاشتراك اذ المراد من المأول ههنا هو الذی من اقسام الصيغة واللغة وذا لا يكون الا اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بدليل ظنی ويكون المضادة بينهما ثم قيل المراد بالمشترك المشترك فيه لان المشترك هو المعنی واللفظ هو المشترك فيه كذا فی عامة الشروح وفيه نظر لان لفظ المشترك صار فی الاصطلاح اسماء للمشترك فيه فلا حاجة الی حذف الجار والمجرور وقيل لفظ المشترك مشترك بين الظرف والمفعول و المصدر الميمی والمراد ههنا الظرف ومعناه المشترك فيه فلا حاجة الی حذف و فيه نظر ايضا لانه لو كان ظرفا لما وقع صفة اللفظ اذ الظرف لا يجری علی موصوف وقد قيل لفظ مشترك ويمكن ان يراد بالمشترك المصدر الميمی مع حذف المضاف ای ذو الاشتراط فلا حاجة الی الحذف فان قيل المأول مفعول فعل التأويل

فکیف عَدّه من اقسام الصیغة و اللغة ولهذا لم یعده صاحب تنقیح الا-صُول المؤل منها قیلَ الحکم الثابت بالماؤل بعد التاویل یضاف الی صیغة المأوّل لا الی التاویل فیصح عَدّه من اقسام الصیغة و اللغة کذا فی اکثر الشروح وفیہ نظر لان تاویل المُجتهد فی المأوّل منظور لان مراد تبین بالرأی والاجتهاد لا بمجرد الصیغة فلا یکون داخلا فی التقسیم الذی هو باعتبار نفس النظم والصَواب ان یقال ان فعل التأویل فی الماوّل لاسقاط المزاحم لا لاثبات مَا ارید به لان ماارید به ثابت بالنظم کما کان قبل التأویل لکن سقط المزاحم بتاویل المجتهد فصح عده من اقسام الصیغة واللغة فاعرف فانہ حسن بدیع المشترک ما وضع[1] لمعنین مختلفین فی الحقیقة و الماهیة او لمعان مختلفة الحقائق والماهات والمراد بالمعنی ههُنا مفهوم اللفظ عینا کان اوعرضا ای ما وضع لمفهومین مختلفین حقیقة سواء کانا عینین کالجاریة للامة وَالسفینة اوعرضین کالبیان للتَّبیّن والبَیان و احدهما عین و الآخر عرض کالقرء للحیض والطهر

(فا لحیض عین لانہ دم والطهر عرض لقیامہ بالغیر ۱۲)

او لمفهومات مختلفة الحقائق سواء کانت اعیانًا کالعین فانه وضع لمفهومات مختلفة الحقائق کلواحد منها عین اوعرضا کالضرب فانہ وضع لمفهومات مختلفة الحقائق کلواحد عرض ثم قوله مَا وضع لمعنین خرج بہ العام لانہ لمعنی واحد وجد فی افراد

(لان الضرب وضع لفعل مؤلم وللسفر کما قال الله واذا ضربتم فی الارض ای سافرتم وهما اعراض ۱۲ ق ر)

نحو مُسلمون فان له معنیً واحدا وهو الاسلام یوجد فی اشخاص و ما قیل العام قدخرج بقوله مختلفة الحقائق فهو لا یتم الا بنوع تسامح وتمحل فاعرف وَقوله مختلفین تاکید اذا لمعنیان لا یصیران معنیین الا باختلاف حقیقتها وکذا قوله مختلف الحقائق وَیمکن ان یقال ان فی قوله مختلفین احترازا عما وضع لمعنین لکن مالهما واحدا کالفرض فانه وضع للقطع و التقدیر ومالهما واحدا فهذا لا یسمی مشترکا ولقائل ان یقول یصدق هذالحد علی المأول لانہ موضوع لمعنین والمأول قسم المُشترک فی الاصطلاح ولهذا ذکر-

---

[1] قوله ما وضع المراد الوضع الوضع الاصطلاحی لو کانت اللغات کلها اصطلاحیة او المراد بالوضع الاستعمال لو کانت اللغات توقیفیة و ذهب الی الاول ابوهاشم واتباعه والی الثانی ذهب الاشعری وابن فورک وهو المختار لقوله تعالی وعلم آدم الاسماء کلها وکان قبل خلق المصطفیٰ والراضعین ۱۲ لفقیر نجیب الله

المتقابلين وَ اجيبَ بان معناه ما وضع لمعنيين مختلفين من غير ترجيح احدهما على الآخر بدلالة ذكر الترجيح فى المأول قضية للتقابل بينهما ولقائل ان يقول يدخل فى هذا الحد الاجسام فانه وضع لمعان مختلفة الحقائق وهى الحيوانات والاحجار والاشجار وكذا يدخل الحيوانات فانه وضع لمعانى مختلفة الحقائق وهى الانسان والفرس والبقر مع انهما ليسا من المشترك بل من العام وايضا له ان يقول يخرج من هذا الحد زيد اذا اشترك فيه انسانان فانه مشترك ولم يوضع لمعنين مختلفين حقيقة اذ حقيقة كلواحد منهما واحدة واجيبَ عنهما بان المراد باختلاف معنييه ان لايشتملهما حقيقة واحدة كالعين مثلا فانه ليس له حقيقة فيشتمل الشمس و الينبوع فيخرج الاجسام والحيوانات فان لهما حقيقة يشتمل جميع الاجسام الماهيات والحيوانات المختلفات الماهيات ويدخل زيد المشترك اذ ليس حقيقة يشتمل الفردين فاعرف مثاله اى مثالا المشترك قولنا جارية فانه يتناول الامة والسفينة وكذا قلنا المشترى يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء هذان مثلان من قبيل المشترك بين الاعيان فان قيل الكوكب مختص بالسماء حاجة الى اضافته اليه قيل انما اضاف اليه ليفيد العهد فى السماء اذ المشترى ليس باسم لكل كوكب فى كل سماء بل الكوكب معهود وهو السماء السادسة وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان اى الفصل و الظهور هذا مثال المشترك بين المعانى وحكم المشترك انه اى الشان اذا تعين المعنى الواحد حال كونه مراداً بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره ولا يجوز ان يراد كلواحد من معنييه او معانيه عندنا خلافا الشافعى رح ومن تبعه فانهم جوزوا عموم المشترك فان قيل حكم الشئ هو الاثر الثابت بذلك الشئ فيلزم ان يكون المشترك مؤثر فى سقوط الغير عند ارادة احد المعنيين وليس كذلك قيل هذا من باب اضافة الشئ الى محله كسواكن البيوت والمحل لايكون مؤثر فى المظروب اى حكم فى المشترك انه اذا تعين الواحد مراد اسقط اعتبار ارادة غير اذا لم يتعين مرادًا فحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه تمسك من جوز عموم المشترك بقوله ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد اريد بها المعنيان حيث اسنده الى الله وملائكته

معاً وبقوله تعالیٰ الم تری ان الله یسجد له من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس فان السجود مشترك بین معنین مختلفین وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع التذلل وهو سجود غیر العقلاء وقد ارید به معنیان حیث اسنده الی الناس وغیر العقلاء ولنا ان الامة اجتمعت علی انه لا عموم لقوله تعالیٰ ثلاثة قروء بل المراد اما الحیض او الاطهار ولان سبب الاکثر فی وقوع الاشتراك وضع القبلتین فاستحال عمومه لان کل واحد لم یضعه الا لواحد لان العام ما یتناول افراد متفقة الحدود فاستحال ان یکون المشترك عاماً لانه یتناول افراد مختلفة الحدود کذا فی شرح المنار وفی کل نظر اما الاول فلان اجماع الامة (وهو قوله ان الامة قد اجتمعت ۱۲) علی عدم العموم فی جزئی لا یقتضی عدم جواز عمومه فی سائر الجزئیات واما الثانی فلان وضع کل واحد من القبلتین لواحد من المعانی لا یقتضی عدم جواز العموم لان الواضع (وهو قوله ولان سبب الاشتراك ۱۲) من کل قبیلة لم یکن عالماً بوضع قبیلة اخری عن الوضع فمن علم بان هذا لفظ موضوع لکذا ولکذا لم لا یجوز ان یستعمله فیهما علی ان هذا الدلیل (ای الدلیل المذکور علی عدم جواز عموم المشترك ۱۲) مبنی علی ان اللغات اصطلاحیة کما ذهب الیه ابو هاشم واتباعه وهو لیس بمختار بل المختار انها توقیفیة کما ذهب الیه الاشعری وابن فورك واما الثالث (وهو قوله ولان العام ۱۲) فلان تعریفکم کیف یرد علی غیره ممن یقول بجواز عموم المشترك یقول فی تعریف العام ما یتناول افراد متفقة الحدود او مختلفة الحدود فالاولی ان یقال فی التعلیل (للشافعی وتابعیه ۱۲) ان اللفظ بمنزلة الکسوة والمعنی بمنزلة المکتسی ولا یتصور الکسوة الواحدة علی المکتسیین فی زمان واحد فکذا لفظ الواحد لمعنین ولانا لم

ـــه ونحن نقول سبقت الاٰیة لایجاب اقتداء المؤمنین بالله والملائکة ولا یصلح ذلك الا باخذ معنی عام شامل للکل وهو الاعتناء بشانه فیکون المعنی ان الله وملائکته یعتنون بشانه یا ایها الذین اٰمنوا اعتنوا ایضم بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالی رحمة ومن الملائکة استغفار ومن المؤمنین دعاء کذا فی نور الانوار ۱۲ فقیر نجیب الله ر ح۔

ـــه قوله افراد مختلفة الحدود بعین العام والمشترك تضاد فکیف یجمع المشترك مع العام بان یکون اللفظ الواحد مشترکا بین مختلفة الحقیقة وعاما وبین متفقة الحقیقة بوضع واحد ای استعمال واحد ۱۲ فقیر نجیب الله ر ح

نجد فی کلام العرب لفظا اریدبه ؛ معنیان فی حالة واحدة سواء کانا حقیقین او مجازیین او مختلفین فکان استعمال المشترك فی جمیع معانیه خارجا عن لغتهم ولانه لو ارید به المعنیان فلا یخلوا اما ان یراد ذلك علیٰ سبیل الحقیقة او المجاز لاسبیل الی الاول اذ لم یوضع اللفظ للمجموع ولا لم یصح استعماله فی احدهما بدون الآخر وقد صح ذلك بالاجماع والثانی لاستلزامه الجمع بین الحقیقة والمجاز والجواب عن الآیة الاولیٰ ان المراد بالصلوٰة المعنیٰ المشترك بینهما وهو العنایة بحال النبی علیه الصلوٰة والسلام اظهاراً لشرافته (وهی قوله تعالی ان الله وملائکته الآیة) والعنایة من الله رحمة ومن الملائکة استغفار ومن الامة دعاء والصلوٰة علیه فیکون من باب عموم المجاز لاعموم المشترك والداعی علی هذا المجاز ان سیاق الآیة لایجاب اقتداء المؤمنین بالله وملائکته فی الصلوٰة فلا بد من اتحاد معنیٰ الصلوٰة من الجمع لانه لوقیل ان الله یرحم النبی والملائکة یستغفرون له یاایها الذین آمنوا دعواله لکان هذاالکلام فی غایة الرکاکة وعن الثانیة ان المراد بالسجود الخشوع والانقیاد فیعم الجمع فیکون ایضا من باب عموم المجاز کذا قیل وفیه نظر لانه لوکان المراد به ذلك لما قال وکثیر من الناس لان الانقیاد یتحقق من جمیع الناس ولانه لا بعد ان یراد بالسجود وضع الرأس علی الارض فی الجمیع ولا یحکم باستحالته من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء یوم القیامة مع ان حکم التنزیل ناطق بهذا و قد صح ان النبی علیه الصلوٰة والسلام سمع تسبیح الحصاة وقوله تعالیٰ ولکن لا تفقهون تسبیحهم یتحقق ان المراد هوحقیقة التسبیح قال الامام الزاهد فی تفسیره وسجدہ از جمادات روابود کہ حقیقت سجدہ بود چنانکہ درخبر است در شب قدر همه چیزها خدائے راسجدہ کنند و این تخصیص سجدہ درین شب حقیقت سجدہ باید کہ بود کہ عموم اوقات خود ساجد اند بحکم خضوع وانقیاد ولهذا تائید للاصل المذکور واستدلال علیه بدلالة الاجماع ای ولاجل ان المعنیٰ الواحد من المشترك اذا تعین مراد اسقط اعتبار ارادة غیره اجمع العلماء رحمهم الله علی ان لفظ القروء المذکور فی کتاب الله محمول اما علی الحیض کما هو مذهبنا (ای الحنیفیة) ثم قوله علی الحیض علی صیغة المفرد بدلالة افراد الطهر وکان حق (المصنف ۱۲) العبارة ای یقول علی الحیض والاطهار بالجمع لکون القروء

فی کتاب الله تعالیٰ جمعاً فلما اجمعوا على حمله على احد المعنین مع امکان حمله على کلا المعنین بان یکون العدة بمضی ثلث حیض وثلثة اطهار دل ان ارادة کلا المعنین باطل لان الامة اذا اختلفت على اقوال کان اجماعا منهم على ان ماعداها باطل فهذه الصورة من الاجماع تدل على ان المشترك لا یستعمل لمعنین لانه لوکان مستعملا لهما معًا لما هجر والمعنی الثانی ھهنا بعد ان کان مدلول اللفظ مع المعنی الاول کیف والباب ای باب العدة باب الاحتیاط ولا سبیل الى ترك احدهما هذا هو معنی دلالة الاجماع وقال محمد عطف على قوله اجمع ای ولهذا قال محمد وفی بعض النسخ وقع بغیر الواو فیکون تعلیلا على عدم جواز عموم المشترك او استینافا لبیان ان هذا الاصل مذهب اصحابنا استشهاد بمسائلهم وانما خص محمد مع انه قول ابی حنیفة ایضا لانه روی عنه وفی بعض النسخ ولهذا قال محمد اذا اوصی لموالی بنی فلان و لبنی فلان موالی من اعلى وهم الذین اعتقوا فلان وموالی من اسفل وهم الذین اعتقهم بنوا فلان ولفظ الموالی مشترك بینهما فمات الموصی قبل البیان بطلت الوصیة فی حق الفریقین لاستحالة الجمع بینهما ای بین الموالی الاعلى وبین الموالی الاسفل لان المشترك لاعموم له وعدم الرجحان ای رجحان احدهما على الآخر فان مقاصد الناس فی هذا الباب متفاوتة فمنهم من یقصد الاعلى مجازاةً لانعامه وشکرا على احسانه قال علیه الصلوة والسلام من لم یشکر الناس لم یشکر الله ومنهم من یقصد الاسفل تتمیماً للاحسان ترحما قال علیه الصلوة والسلام من اتى بمعروف فلیتم والدیانة والمروة یقتضی شکر المنعم فلم یعتبر فلا یمکن الترجیح فان قیل مجازاة الانعام والشکر علیه واجب وتمیم الاحسان مندوب الیه فکان صرفه الى اداء الواجب اولى کما قال ابو یوسف قیل هذا الوجوب لم یدخل تحکم القاضی فی حق الترجیح کذا فی بعض الشروح وفیه نظر لانه وان لم یدخل تحت قضاء القاضی لکنه یصلح الترجیح على ما لیس فیه وجوب اصلا لان اتیان الوجوب عند الله تعالى اقدم واهم من اتیان المندوب فینبغی ان یعتبر فی حق الترجیح واجیب بان عادة الناس على تتمیم الاحسان لا على الشکر علیه فعارض المعروف الوجوب اذ المعروف کالمشروط فلم یمکن

الترجیح بالوجوب[1] وفیہ نظر لان هذه العادة تخالف الدیانیۃ الصحیحۃ وکل عادة شأنها
هذا یکون مردودا و قیل فی الجواب ان المتعارف فیما بین الناس الوصیۃ بثلث المال للفقراء
ابتغاءً لمرضات اللّٰه تعالی والغالب فی موالی الاسفل الفقر وفی موالی الاعلی الغناء فیترجح
الاسفل بحکم المعروف اذ المتعارف کالمشروط وقیل الشکر لم یتعین فی الوصیۃ فلم یحمل
علی الشکر کذا فی الناصری وفیہ نظر لان الوصیۃ لم یتعین لعدم الشکر بل هی محتملہ فما
احتملت وجب ان یحمل علی الشکر فالاولیٰ ان یقال ان شکر المنعم انما یجب علی بنی
فلان لا علی الموصی فالاعلی والاسفل عنده سیّان فالسوال فی الجواب لا یتوجہ علی هذه المسئلہ اصلا
وانما یتوجہ فیما اذا اوصی لموالیہ ولہ موال من اسفل کما وقع فی بعض الکتب فان
قیل هذه الاصل منقوض فی قول الرجل واللّٰه لا اکلم موالی فلان فانہ یتناول یمینہ
الاعلی والاسفل قیل المراد لا اکلم من هو منسوب الی فلان بالولاء بطریق عموم المجاز
بدلالۃ الداعی الی الیمین بُغضٌ لحقہ من فلان فهو من باب عموم المجاز لا عموم المشترک
کذا قیل ولقائل ان یقول لم لا یراد مثل هذا فی مسئلۃ الوصیۃ بدلالۃ الداعی وهو
حب لحقہ من فلان وقیل ان وقوع الیمین علی الاعلی والاسفل لیس لعموم المجاز
بل لاستحالۃ الجمع وعدم الرجحان کذا فی اسفنا فی ولقائل ان یقول لِمَہ لا یکون
الوصیۃ للفریقین ایضا لاستحالۃ الجمع وعدم الرجحان وقال ابوحنیفۃ رح و ابویوسف رح
وانّما خص ابیحنیفۃ رح بالذکر مع ان ابایوسف رح یوافقہ فی هذه المسئلۃ لان الاصل
ابویوسف رح تابعہ هذا ایضا تعلیل علی الاصل المذکور ای بدلیل انهما قالا اذا قال
لزوجتہ انت علی مثل امی لا یکون مظاهرا بدون النیۃ لان اللفظ ای لفظ المثل مشترک
بین الکرامۃ والحُرمۃ یعنی یحتمل ان یکون وجہ المماثلۃ الکرامۃ ای کما ان الامّ مکرمۃ
علیّ انتِ مکرمۃ ایضا فاذا قال اردتُ الکرامۃ فهو کما قال لان التکریم بالتشبیہ کثیر فی
کلامهم وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانہ تشبیہ بجمیعها یشتمل التشبیہ بالعضو
وهو معنی الظهار لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ وان قال اردت الطلاق فهو طلاق
لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ فکان قال انت علی حرام ونوی بہ الطلاق وان لم یکن

---

[1] لتردد الامکان لانہ یمکن ان یراد الوصی الاتیان علی الشکر الواجب فی مقابلۃ الاحسان المبذول علیہ من الاعلی و یمکن ایراد تتمیم الاحسان الناقص المبذول منہ علی الاسفل فلا ترجح احدهما علی الآخر عند استواء الامکانین ۱۲ فترغب

له نيته فليس بشئ فان قيل لانسلم ان لفظ المثل مشترك بل هو خاص لانه وضع لمعنى واحد واختلاف جهة المماثلة لايوجب الاشتراك قيل اراد ان لفظ المثل بمنزلة المشترك اى مشتركا حكما فى استحالة ارادة حتى المماثلة فى مثل الشئ وهذا تائيد تام لعدم جواز عموم المشترك لانه لما لم يجز الجمع فيما هو فى حكم المشترك ففى المشترك الحقيقى اولى فتامل فلا يترجح جهة الحرمة الا بالنية فان قيل متى اجتمع دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه الصلوٰة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الاوقد غلب الحرامُ الحلالَ فينبغى ان يكون جهة الحرمة راجحة على جهة الكرامة قيل الخبر محمول فيما اذا وقع التعارض بين دليلى الحل والحرمة ولم يثبت واحد منهما يقيناً اذ الاصل ان الثابت يقينا لايزول بالشك والنكاح كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك وعلى هذا اى وبناء على ان المشترك لاعموم له قلنا لايجب النظير اى المثل من حيث الخلقة والمنظر فى جزاء الصيد اى فى جزاء قتل الصيد لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاءه مثل ما قتل من النعم اى من النعم الوحشى واسم النعم يطلق على الوحشى والاهلى لكن بقتل الاهلى لا يجب الجزاء بالاجماع فبقى الوحشى مرادا لان المثل مشترك اى كالمشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل من حيث المعنى وهو القيمة بهذا النص فى قتل ماليس له نظير مثل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق بيننا وبين محمدؒ فى الكل وبين الشافعیؒ فيما سوى الحمام فاريد ذلك فى قتل سائر الصيود واليه ذهب ابوحنيفةؒ وابويوسفؒ حيث قالا اذا قتل المحرم صيدا فجزاءه ان يقوم الصيد فى المكان الذى قتل فيه اوفى اقرب المواضع اذا كان فى برفيقومه ذواعدل ثم هو مخير فى الفداء انشاء ابتاع لها هديا وذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق على كل مسكين نصف صاع من برا وصاعا من تمر اوشعير وان شاء صام على ما ذكر فى محله فلا يراد المثل من حيث الصور اى من حيث الخلقة والمنظر كما ذهب اليه محمدؒ والشافعیؒ حيث قالا يجب فى قتل الصيد النظير فيما له نظير فى الخلقة والمنظر لا القيمة ففى الظبى شاة وفى الضبع شاة وفى الارنب عناق لقوله تعالى فجزاءه مثل ما قتل من النعم ومثل ما قتل من النعم ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وماليس له نظير الحمام والعصفورة واشباه ذلك فعند محمدؒ يجب

فيه القيمة و اما الشافعی رح فيوجب فی الحمام شاة و يثبت المشابهة بينهما من حيث ان كلواحد منهما يَعُبُّ وَ يَهْدُرُ ولنا ماذكر فی المتن ان المثل مشترك بين الصورة ای بين النظير وبين المعنی وهو القيمة ولان قد اريد المعنی بهذ النص فی قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فيسقط اعتبار الصورة اذلاعموم للمشترك فكذالاعموم لما هو فی حكم المشترك اصلا انتصابه علی الظرفية ای فی جميع الاوقات ای لا فی موضع الاثبات ولا فی موضع النفی وهو قول الاكثر وفيه رد قول من جوز تعميم المشترك فی موضع النفی فقوله من النعم حال من الضمير فی قَتَلَ اذ المقتول يكون من النعم وهذا عند ابيحنيفة رح و ابی يوسف رح و عند محمد رح والشافعی رح صفة الجزاء و لقايل ان يقول المثل الصوری وهو النظير مثل حقيقة واما القيمة فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ المثل مشتركا ولا فی حكم المشترك اذ المشترك ما وضع لمعنين مختلفين بطريق الحقيقة واجيب بان المثل قد يستعمل للمثل صورة وقد يستعمل للمثل معنی و قد اشترك فيه الاستعمالان شايعين علی السواء فكان محتملا لكلواحد منهما فكان كالمشترك ولقايل ان يقول كيف اريد المثل من حيث المعنی بهذ النص فی قتل الحمام والعصفور بالاتفاق والنص لم يتناول الحمام والعصفور لانهما ليسا من النعم ويمكن ان يجاب عنه بان النص يتناولهما بالدلالة لا بالعبارة لان المعنی المؤثر فی وجوب الجزاء هو الجناية علی الاحرام وذلك لا يتفاوت بين قتل الحمام والعصفور و بين قتل النعم والتناول من حيث العبارة وفيه نظر لانه علی هذ الواريد به المثل من حيث الصورة لا يلزم عموم المشترك لان ذلك انما يلزم اذا اريد به المثل من حيث الصورة و المعنی كلاهما بالعبارة والاخر بالدلالة لا يلزم ذلك اللهم الا ان يجاب بان المراد بالنعم والله اعلم الصيد بدلالة قوله تعالی لاتقتلوا الصيد و انتم حرم فيكون التقدير ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من الصيد والصيد يتناول النعم والحمام و العصفور لان الصيد اسم لما يصاد فيكونان داخلين تحت النص و للخصم ان يقول ويعارض فيما ذكر من الدليل ويقول ان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنی و قد اريد المثل من حيث الصورة ای من حيث الخلقة و المنظر بهذا النص فی قتل النعامة والظبی و حمار الوحشی والارنب بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث المعنی اذ لاعموم للمشترك ثم اذا ترجح بعض وجوه المشترك ای بعض

عب بانگ كردن كبوتر ا رشيدی

معانیه بغالب الرائ متعلق بقوله ترجح ای بدلیل ظنی کخبر الواحد والقیاس یصیر المشترک مؤولاً و انما قید بغالب الرائ لان الخفی والمشکل والمجمل والمشترک اذا الحقها البیان بدلیل قطعی یسمی مفسرا لا مؤولاً فان قیل لا فائدة فی التقیید بقوله وجوه المشترک فان الخفی والمشکل والمجمل اذا وضح البیان فیه بدلیل ظنی یسمی مؤولاً ایضا وکذا الظاهر والنص اذا حمل علی بعض محتملاتہ صار مأولاً بلا اخلاف فثبت ان الترجیح من المشترک لیس بلازم قیل المراد بقوله المشترک اللغوی وهو ما فیه خفاء او احتمال لا ‹ شترک المعنی فیه فیدخل فیہ جمیع اقسام المأول فیصیر تقدیر الکلام ثم اذا ترجح بعض وجوه ما فیه خفاء او ما فیه احتمال بدلیل ظنی کذا قیل وفیه نظر لان المعرفة اذا اعیدت معرفة کان الثانی عین الاولی فکیف یراد به المشترک اللغوی مع ان الظاهر ان کل متکلم یتکلم باصطلاحه فارادة المشترک اللغوی غیر ظاهر فالاولی ان یقال انما قید بالمشترک احترازعن سائر المأولات لان البحث هنا فی المأول الذی هو من وجوه الصیغة واللغة وذالایمکن الا اذا ترجح بعض وجوه المشترک بغالب الظن بخلاف سائر المأولات ولقایل ان یقول ما السر فی انهم ذکروا مأول المشترک من اقسام الصیغة واللغة وجعلوا اقسام الصیغة واللغة اربعة ولم یذکروا مأول الظاهر والنص من اقسام البیان والمأول الخفی والمشکل والمجمل من اقسام الاضداد ویمکن ان یجاب بان مأول الظاهر والنص فی معنا هما الظاهر لاینافی کونه ظاهرا ونصا وکذا مأول الخفی والمشکل والمجمل لاینافی کونہ خفیاً او مشکلاً او مجملاً بخلاف مأول المشترک فانه ینافی کونه مشترکا اذ الاشتراک ینبئ عن الاستواء والترجیح ینافیه فخرج مأول المشترک عن کونہ ‹ مشترکا فلاجرم یکون قسما آخر ولقایل ان یقول احتراز ان تلک المأولات فی حد مأول المشترک غیر محتاج الیه لانها من اقسام تقسیم آخر ولا یلزم فی حد قسم تقسیم الاحترازعن قسم من تقسیم آخر لعدم التنافی بینهما فلاضیر فی صدق حد مأول المشترک علی سائر المأولات اذ صدق حده علیها کصدق حد الخاص علی الحقیقة فلایحتاج فی مأول المشترک الی قید یخرج به تلک المأولات کما لایحتاج فی الخاص الی قید یخرج به الحقیقة فتأمل ولقایل ان یقول ما الحکمة فی انهم ذکروا مأول المشترک الذی ترجح بعض وجوهه بدلیل ظنی من وجوه الصیغة واللغة ولم یذکروا

مفسر المشترك وهو المشترك الذی ترجح بعض وجوهه بدليل قطع من وجوه الصيغة واللغة اجيب بما مر فی قوله تعالیٰ قد علمنا ما فرضنا عليهم ان مفسر المشترك فی حکم الخاص او هو مندرج تحت الخاص (ای لم یذکروا لسبب ما مر الخ) علی ما بيّنا من قبل ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المفسر المشترك لما الحقه البيان القاطع من قبل المتكلم فيضاف حكمه الی تفسير المتكلم لا الی المواضع فيخرج من وجوه الصيغة ويدخل فی وجوه البيان بخلاف مأول المشترك فان حكم يضاف الی التاويل لان التاويل يثبت بدليل ظنی فلا يضاف الحكم الی الادنیٰ مع امكان اضافته الی الاعلیٰ فلا يخرج من وجوه الصيغة ولا يدخل فی وجوه البيان او يقال المنظور فی هذا التقسيم اعتبار اللفظ من حيث الصيغة واللغة بخلاف مفسر المشترك فان المنظور فيه مجموع الكلام لا افراد الالفاظ لانه من تقسيم البيان ای ظهور المراد للسامع وذلك انما يتحقق من المركبات المفيده فائدة تامة لا من المفردات فيكون خارجا عن مورد التقسيم واما المأول فانه وان كان المنظور فيه تاويل المجتهد الا ان الحكم بعد التفسير يضاف علی الی التفسير لما مر وههنا اجوبة آخر ذكرتها فی شرح الحسامی وحكمه ای حكم المأول وجوب العمل به مع احتمال الخطاء فی تاويله لان ما ثبت بغالب الرائ يحتمل الخطاء والصواب لان المجتهد يخطئ ويصيب فان قيل هذا اذا كان التاويل بالقياس اما اذا كان التاويل بخبر الواحد لا يكون فيه احتمال الغلط قيل نعم كذلك لكن احتمال الغلط والسهو لا ينفك عن الراوی فيكون احتمال الغلط باقيا فيه بهذا الاعتبار ولقائل ان يقول انه كيف يوجب العمل ولا عمل الا عن علم قال الله تعالی وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ای لا تبتع ما ليس لك به علم والمأول لا يوجب العلم بالاجماع لاحتمال الخطاء فی اصابة الحق واجيب بان النفی فی النص هو اتباع ما ليس به علم بوجه لان النكرة فی موضع النفی تعم والمأول يفيد علم غالب الظن وهو نوع من العلم وهذا القدر من العلم كاف لوجوب العمل عند انعدام دليل فوقه قال الله تعالی فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن فثبت ان غالب الظن يوجب العمل عند انعدام دليل فوقه مثاله ای مثال المأول فی الحكميات ای فی احكام الشرعية ما قلنا اذا اطلق الثمن فی البيع بان بين القدر دون الصفة بان قال اشتريت هذا الشئ بخمسة دراهم

و فی البلد نقود مختلفة کالغربی والعدلی الاان بعضها غالب کان اطلاق الثمن واقعا علی غالب نقد البلد الغالب استعماله و ذلك ای وقوع الثمن علی غالب نقد البلد بطریق التاویل لان الظاهران المراد من المطلق هوالمتعارف الغالب فیما بینهم فینصرف الیه تحریا للجواز و لقائل ان یقول الکلام ههنا فی ماؤل المشترك لا فی مطلق المأول و وقوع الثمن علی نقد غالب البلد لیس کذلك لان الثمن مطلق لا مشترك ویمکن ان یجاب عنه بان الثمن احتمل النقود المختلفة کاحتمال المشترك احد معنییه فکان حکم المشترك و وقوعه علی غالب نقد الثمن فی حکم التاویل لان الغلبة تؤثر تعیین بعض المحتملات فکان ماؤلا من هذ الجهة ولوکان النقود مختلفة^{له} ای متفاوتة فی الرواج بان لم یکن بعضها غالب فسد البیع لما ذکرنا من استحالة الجمع وعدم الرجحان الا اذا بین احدها فح یرتفع الجهالة المفضیة الی النزاع و الفساد انما یکون لاجلها وحمل الاقراء مبتداء خبره قوله من هذاالقبیل ای حمل الاقراء المذکورة فی آیة التربص علی الحیض بقرینة لفظ الثلثة لما سبق فی صدر الکتاب او بدلالة قوله علیه الصلوٰة والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان لانه علیه الصلوٰة والسلام لما صرح فیه بلفظ الحیض واثر الرق فی التضیف ما ثبت فی حق الحرة دون التبدیل علم ان الثابت فی الحرائر الحیض دون الاطهار وانما اختیار الاقراء علی القروء مع ان مناسبة الآیة ان یقول القروء تنبیها علی ان القروء فی الآیة بمعنی الاقراء وحمل النکاح المذکور فی الآیة وهو قوله تعالیٰ حتیٰ تنکح زوجا غیره علی الوطی بدلالته قوله زوجا غیره تعاریا عن التکرار وحمل الکنایات ای کنایات الطلاق حال مذاکرة الطلاق بین الزوج والمرأة وبینه وبین غیرها بان سالت المرأة او غیرها طلاقها من هذ القبیل ای من قبیل التاویل لان القروء مشترك بین الحیض والطهر والنکاح مشترك بین الوطی والعقد والفاظ الکنایات کالبائن مثلا مشترك یحتمل ان یکون من البیان اومن البین والذی من البین یحتمل ان یکون معناه انها ممتازة عن النکاح او عن اقرانها فی الحسب والجمال او فی النسب او فی غیر ذلك وکذلك بتة و بتلة بمعنی القطع یحتمل المحتملات الکثیرة فاذا حمل القروء علی الحیض والنکاح علی الوطی وکنایات الطلاق حال مذاکرة الطلاق علی ان المراد

له فی الرواج والمالیة فسد البیع و انکان مختلفة الرواج ومتساویة المالیة ۱۲

بها الانقطاع عن وصلة النكاح كان ذلك تاويلا فان قيل قد سبق ان النكاح فى اللغة حقيقة فى معنى الوطى مجاز فى معنى العقد وفى الشرع على العكس فهو ليس بمشترك لا فى اللغة ولا فى الشرع فلايكون مأول فلايصلح مثالاً لما نحن فيه قيل انه لما وضع فى اللغة للوطى وفى الشرع للعقد كان بمنزلة المشترك فاذا ترجح احد معنيه بدليل ظنى كان كالمأول فيصلح مثالاً لما نحن فيه على ان اكثر الامثلة المذكورة ههنا من قبيل مطلق المأول لان المأول الذى هو من المشترك هذا اولى مما ذكره الشارح فتأمل فان قيل حمل الاقراء على الحيض بدلالة لفظ الثلثة وحمل النكاح على الوطى بدلالة قوله زوجا تفسير الاتاويل حيث لحقهما البيان القطعى من قبل المتكلم قيل لانسلم انه لحقهما البيان القاطع اذ لوكان ذلك لما اختلف العلماء فيهما من الغنم لعدم الاحتياج فيه الى البيع ولقائل ان يقول ان نصاب الغنم يصلح ان يكون عينه مهرا كنصاب الدراهم فلا حاجة الى البيع فينبغى ان يفسد التسمية لاستحالة الجمع وعدم الرجحان فيجب مهر المثل حتى لوحال عليه اى على كل واحد من نصاب الغنم ونصاب الدراهم تجب الزكوٰة فى نصاب ولا تجب فى الدراهم لان المهر صار مانع نعا من الزكوة فيها وهذا نص على ان المهر مانع من الزكوٰة سواء كان معجلاً ومؤجلاً ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم بان يصرح على ان المراد هذا اويدل من جهته قطعا دليل فى الكلام او خارجه على ان المراد هذا كان مفسرا اى صار المشترك مفسرا وانما سمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع والتفسير هو الكشف التام الذى لاشبهة فيه ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منتشرا لاشبهة فيه و اسفرت المراءة من وجهها اذا كشف النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من السفر ثم ذكر المفسر هنا غير مناسب لانه ليس من اقسام الصيغة واللغة على مابينا من قبل لكنه لتحقق معنى المأول للتقابل بينهما فبضدها تبين الاشياء او لتحقيق التقييد بقوله بغالب الرائ فى حد الماؤل و لقائل ان يقول الترجيح انـــــما يثبت فيما يبقى احتمال غيره وفى المفسر بطل احتمال الغير بالكلية ببيان من قبل المتكلم فكيف قال ولو ترجح ويمكن ان يجاب بان المراد بقوله ترجح تعين اى ولو تعين بعض وجوه المشترك وانما ذكر التعين بصورة الترجح لمشاكلته ما ذكر فى حال المأول وصفة المشاكلة من محسنات الكلام وهو ان يذكر

اللفظ بصورة غيره لوقوعه فی حجّة او يقال المراد بالترجيح الترجح الصوری والقائل ان يقول لا فائدة للتقييد بقوله بعض وجوه المشترك فان الخفی او المشكل او المجمل اذا وضح المراد منه بدليل قطعی يسمی مفسرا ايضا وكذا الظاهر والنص اذا وضح المُراد منها بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص يسمی مفسرا بلا خلاف وليس المُفسر من اقسام الصيغة واللغة كالمأوّل حتی يكون هذا تقييد بناء عليه ويمكن ان يجاب عنه بان مقصود ههُنا بيان مفسر المُشترك يتحقق مأوّل المُشترك او لتحقق التقييد بقوله بغالب الرأی فی حد المأوّل لا مُطلق المفسر حيث ذكر مُطلق المفسر فی فصل المتقابلات فلذا قيد بقوله وجوه المُشترك وحكمه انه ای وحكم المفسر الشان يجب العمل به يقينا صفة مصدر محذوف او تمييز ای وجوبا يقينا او من حيث اليقين مثاله ای مثال المفسر فيما اذا قال لفلان علی عشرة دراهم من نقد بخاری فقوله الفاء تعليل لقوله مثاله اذا قال كذا ای لان قوله من نقد بخاری تفسير له ای لفظ الدراهم و لقائل ان يقول الكلام هنا فی مفسر المشترك لا مُطلق المفسر والدراهم مطلق لا مشترك فكيف يكون قوله من نقد بخاری تفسير له واجيب بان الدراهم فی حكم المُشترك لاحتماله النقود المختلفة كاحتمال المشترك فيكون قول من نقد بخاری فی حكم التفسير والقائل ان يقول المفسر ما يحتمل النسخ ومسئلة الاقرار لا يحتمل ذلك لما عرف ان ∴ النسخ لا يجری فی كلام العباد واجيب بانه مفسر من وجه دون وجه ولولا ذلك ای قوله من نقد بخاری لكان قوله دراهم منصرفا الی نقد البلد بطريق التاويل بدلالة العرف اذ العرف شاهد علی ان مُطلق كلامه يقع علی نقد البلد ∴ فيترجح المفسر علی المأوّل فلا يجب نقد البلد بل يجب نقد بخاری فان قيل كيف يستقيم قوله فيترجح المُفسر والترجيح يعتمد سبق التعارض ولا تعارض ههُنا لانه فی الاصطلاح تقابل الحُجّتين علی السواء وهما انما يكونان حجتين اذا كانا نصين او كلامين مستقلين وههُنا الكلام واحد ليس الا غاية ما فی الباب انه لو لم يلحقه البيان لكان مأولا فاذ الحقه صار مفسرا فاذا لا تعارض ههنا اذ لا نص ههُنا غير المفسر قيل لا تعارض بينهما حقيقة وظاهرا ولكنهما تعارضا معنی وتقديرا بيانه ان كلامه قبل قوله من نقد بخاری كان يحتمل نقودا مختلفة وكان يترجح نقد البلد ∴ بغالب الرأی فاذا بين نقد بخاری ترجح ذلك علی بيان المتكلم او يقال

المُراد بالتَعارُض اللغوى لا الاصطلاحى ولاشك ان آخر الكلام ههنا يعارض اوله و يغيره لان اوله يوجب نقد البلد بطريق التاويل و آخره ينفي ذلك ويوجب تهدجا را بطريق التفسير فصل فى الحقيقة والمجاز لما فرغ من بيان وجوه النظم صيغة ولغة شرع في بيان استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان انما جمع الحقيقة والمجاز فى ∴ فصل واحد لابتناء المجاز على الحقيقة او لاشتراكهما فى وجود ما اريد به خاصا كان او عاما او لتحقق التقابل بينهما وانما لم يقدم وجوه البيان على وجوه الاستعمال كما قدمه صدر الشريعة بناء على ان الظهور بعد الاستعمال و آخره فخر الاسلام نظرا الى ان الظهور هو المقصود من الاستعمال ثم الحقيقة فعيلة بمعنى فاعل من حق الشئ يحق اذا ثبت من باب ضرب فيكون لازما ومعناه الثابتة فى موضعها الاصلى لا يزول بحال لانه يمتنع ان يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد او بمعنى مفعول من حقيقة الشئ احقه اذا اثبته من باب نصر فيكون متعديا ومعناه المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء اذا كان بمعنى فاعل للتانيث ولان موصوفها الكلمة و اذا كان بمعنى مفعول لشبة التانيث و ذلك لان الفعيل اذا كان بمعنى المفعول لا يلحقه التاء وان كان صفة مؤنث بل يستوى فيه التذكير والتانيث لكنه لما نقل من ∴ الوصفية الى الاسمية الصرفة فى الاصطلاح كالذبيحة والنطيحة صارت شبيهة بالمونث لان النقل ثان كما ان التانيث ثان ثم دخول التاء عند النقل جائز لا واجب فذكروا بعض الاقسام بالتاء وبعضها بغير التاء تنبيها على الجواز والاولى ان يقال لا حاجة الى هذ التاويل لان الاستواء فى الفعيل الذى بمعنى المفعول انما يكون اذا كان جاريا على الموصوف كما يقال هذه المراءة قتيل بنى فلان اما اذا لم يجر على الموصوف بل استقل بنفسه فحينئذ تجب التاء فى المؤنث لئلا يلتبس بالمذكر يقال مررت بقتيلة بنى فلان و لفظ الحقيقة لا يجرى على الموصوف و هو الكلمة فيدخل فيه التاء للدلالة على التانيث الموصوف والمجاز اسم ظرف من جاز يجوز اذا تعدى

لـ اى قيل لان النظم معنى لغويا وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغى وهو ما يفهم من هيئته اى من حركاته و سكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصبوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لا فى المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال الته التاديب محل قابل له ومن الهيئة وقوع ذلك الفعل فى زمان الماضى وتوجه المسند اليه وتذكيره ونحوه ذلك ١٢ فقير نجيب الله عفى عنه

مفعل بمعنی فاعل کا المولیٰ بمعنی الوالی سمی به لانه متعد عن اصله وقیل هو علی حقیقة سمی به لانه محل التعدی کل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء الشیٔ ای بمقابلة الشیٔ فهو ای فذلك اللفظ حقیقة له ای لذلك الشیٔ وفی قوله کل لفظ اشارة الی ان الحقیقة والمجاز من اوصاف اللفظ وبعض الناس قد یطلقون الحقیقة والمجاز علی المعنی اما علی المجاز اوعلی انه من خطاء العوام فان قیل ینبغی ان یقول کل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شیٔ ویراد به ذلك الشیٔ لیتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لایسمی حقیقة ولا مجازا ولذا قال الشیخ فخر الاسلام فی تعریف الحقیقة اسم کل لفظ ارید به ما وضع له قیل ماذکرتم مذهب العامة و ذهب البعض الی ان اللفظ قبل الاستعمال یسمی حقیقة والیه مال الشیخ شمس الائمة السرخسی رح حیث قال الحقیقة اسم لکل لفظ موضوع فی الاصل الشیٔ معلوم سماة حقیقة قبل الاستعمال فلعل المصنف رح اختار هذا المذهب وللقائل ان یقول فعلی هذا یکون الحقیقة و المجاز من وجوه الصیغة و اللغة لا من وجوه الاستعمال فلیتامل فالاولیٰ ان یقال انما ترك هذا القید اکتفاء بشهرته فیما بینهم او للعلم به بمورد التقسیم وهو مراد تقدیرا او یقال :. الشرط هنا محذوف بقرینة الشرط الثانی فکان تقدیره کل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شیٔ ان استعمل فیه فهو حقیقة له فان قیل الحقیقة ثلثة اقسام لغویة وَ شرعیة وعرفیة وهذا التعریف لایتناول الشرعیة والعرفیة فلو ترك قید اللغة لکان التعریف اشمل قیل هذا التقسیم عند العامة وعند ابی بکر الباقلانی المعتبر فی الحقیقة هو وضع اللغة وکل لفظ استعمل فی المعنی اللغوی فهو حقیقة وکل لفظ استعمل فی المعنی الشرعی و العرفی مجاز ولعل هذا هو مذهب فخر الاسلام ومن تبعه بدلیل انهم صرحوا بان الصلوٰة و الزکوٰة والحج مجازات ترکت حقایقها اللغویة بدلالة الاستعمالات والعادات مع انها حقیقة شرعیه وصرحوا فی لایضع قدمه فی دار فلان ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول مع ان الدخول حقیقة عرفیة وصرحوا ایضا بان الحقیقة اذا کانت مهجورة صیر الی المجاز فهذا کله شاهد علی ما قلنا فاالمصنف رح اختار هذا المذهب حیث قال ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول وان الحقیقة اذاکانت مهجورة صیر الی المجاز فلذلك قال فی حد الحقیقة کل لفظ وَضَعَهٗ واضع اللغة وهکذا قال صاحب المیزان

بعد ذکر تعریفات القوم واختلاف عباراتهم وفی هذه العبارات خلل والاصح ان یقال الحقیقة ما وضعه واضع اللغة فی الاصل الا انه قال بعد ذکر هذا والاصح قوله العامة ویمکن ان یقال المراد باللغة معناه اللغوی وهو اللفظ اذ هی مشتقة من لغا اذا تکلم ای کل لفظ وضعه واضع اللفظ بازاء شیٔ فیعم الحقیقة اللغویة والشرعیة والعرفیة ویمکن ان یقال ان ∴ ذکر اللغة للاصالة اولعدم الاختلاف فی الحقیقة اللغویة لا للاحتراز فلایخرج الحقیقة الشرعیة والعرفیة ولو استعمل فی غیره یکون مجازا ای ولو استعمل اللفظ فی غیر ما وضع له ذلک اللفظ یکون مجازا فان قیل کلمة لو لانتفاء الشرط والجزاء عـہ فیلزم انتفاء استعمال اللفظ فی غیره وکونه مجازا جمیعا ولیس کذلک بل هما ثابتان فی الخارج قیل کلمة لو ههنا بمعنی ان کقوله تعالی ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فان قیل یدخل فی هذا التعریف الهزل لانه یراد به غیر ما وضع له فلو قال (المعنی التعریف ١٢) ولو استعمل فی غیره لمناسبة بینهما اولاتصال بینهما اولعلاقة بینهما لکان الحد تاما قیل ترک هذا القید اکتفاء بشهرته فیما بینهم فهو مراد تقدیرا اویقال ترک (المص) هذا القید لانه یعرف من حیث طریق الاستعارة ـ حیث قال اعلم ان الاستعارة فی احکام الشرع بطریقین احدهما بوجود الاتصال بین العلة والحکم والثانی بوجود الاتصال بین السبب المحض والحکم فعلم ان المجاز لا یثبت بدون الاتصال وفیه وهاء لایخفی (ای فی هذا الجواب المذکور بقوله اویقال ١٢) والاولی ان یقال الهزل غیر داخل فی الحد بدلالة مورد التقسیم لان کلامنا فی تقسیم وجوه الاستعمال المعتد به والهزل لیس باستعمال معتد به ولهذا لایجری فی کلام الله تعالی وکلام رسول صلی الله علیه وسلم کلام فصحاء العرب فلاحاجة الی اخراجه ثم الحقیقة مع المجاز لا یجتمعان کلمة ثم للتراخی فی الرتبة لان بیان احکام الحقیقة والمجاز متراخ عن بیان ماهیهما رتبة ای ثم المعنی الحقیقی مع المعنی المجازی لایجتمعان ولقایل ان یقول کیف یصلح تثنیة (الاسمیة ١٢) الخبر بل یقول قائما واجیب بان العرب قد ینزل مجرور مع منزلة المعطوف کما ینزل المضاف

عـہ یعنی ان کلمة لو للشرط ویقتضی انتفاء الشرط والجزاء کما فی قوله تعالی لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا کلمة فی بمعنی اللام ای لو کان لهما ای للارض والسماء اله آخر لفسدتا فان کلمة لو یقتضی نفی الشرط وهو وجود اله آخر ونفی الجزاء ایضاً وهو فسادهما فالمعنی لو کان لهما اله آخر لفسدتا لکن لیس لهما آله آخر ولا لهما فسادا بل هما قائمان الی اجل معلوم لعدم المزاحم ١٢ فقیر نجیب الله

والمضاف اليه منزلة المعطوف والمعطوف عليه يقول راكب الناقة طليحان وغلام زيد راكبان وبيد زيد ثوبان فيكون التقدير ثم الحقيقة و المجاز لا يجتمعان وقيل انه من باب حذف المعطوف اى ثم الحقيقة مع المجاز و المجاز مع الحقيقة لا يجتمعان وفيه وها لا يخفى ارادة تميز اى من حيث الارادة فيه احتراز عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى كما فى الاستيمان على الابنا فانه يدخل ابناء الابناء ايضا احتياطا لشبهة التناول وعن اجتماعهما من حيث استعمال اللفظ اياهما وانما قال من لفظ واحد احترازعن اجتماعهما بلفظين فانه جائز اتفاقا و ذهب الشافعى وعامة اصحابه الي جواز ارادتهما معًا اذ المجاز يصلح مدلول اللفظ كالحقيقة ولا مانع من ارادتهما معًا الا ترى انه قال لا تنكح ما نكح ابوك واراد عقدًا ووطيًا فانه صحيح من غير استحالة وذهب اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعى الى امتناعه لا ستحالة وذلك لان القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى لان القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى شرط للمجاز فاستحال ان يراد المعنى الحقيقى مع تلك القرينة ولان المجاز خلف ان الحقيقة بالاتفاق والخلف لا يثبت الا بعد فوات الاصل عقلا ولان احدهما متبوع والآخر تابع فاستحال اجتماعهما لرجحان المتبوع على التابع ولان الحقيقة مستقرة فى محله والمجاز متجاوزة عن محله والشئ الواحد يستحيل ان يستقر فى محله و يتجاوز عنه فى حالة واحدة فاستحال الجمع بينهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى حالة واحدة وفى كل واحد من هذه الدلايل بحث ذكرته فى شرح الحسامى وتركت مخافة الطويل وذهب اكثر المحقيقين الى ان ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة قاطبة لم يستعملوا اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى معا فكان استعماله فيهما خارجًا "اى معًا" عن لغتهم فلا يجوز ويشكل على هذ الاصل مسئلة وهى انه اذا قال زينب طلاق وله امراءة معروفة بهذ الاسم وقال لى امراءة اخرى عنيت اياها يقع الطلاق على الاخرى وعلى المعروفة جميعا وعلى جمع بينهما ولئن قيل لعل اسم آخرى ايضا زينب فينقض به اصل المشترك انه لاعموم له كذا ذكر الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان مسئلة فرضت فيما اذا كان له امراءتان كلواحدة منهما مسماة بزينب لكن احديهما

معروفۃ بہذا الاسم دون الاخری فاذا قال عنیت الایقاع علی غیر المعروفۃ فقد اراد ان یصرف کلامہ الی غیر الظاہر فیصدق فی الایقاع علی غیر المعروفۃ لان الکلام محتمل لہ فیصح ارادتہما ولا یصدق فی صرف الایقاع عن المعروفۃ لمکان التہمۃ حیث صرف کلامہ الی غیر الظاہر فلا یلزم عموم المشترک فالحاصل عن عموم المشترک انما یلزم اذا ارید کلا معنیین من اللفظ وہنا لیس کذلک بل المراد من اللفظ ہی غیر المعروفۃ واما المعروفۃ فلیست بمرادۃ من اللفظ و انما یقع الطلاق علیہا دفعا للتہمۃ باعتبار صرف کلامہ الی غیر الظاہر فان قیل یشکل علی ہذا الاصل قولہ تعالی قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَ اِلٰهَ اٰبَائِكَ حیث ارید بالآباء الاب والجد والعم فان اسحاق وابراہیم جد واسماعیل عم وہو جمع بین الحقیقۃ والمجاز قیل المراد بآبائک من ینسب الیہ بالابوۃ علی طریق عموم المجاز ولا یقال علی ہذا یدخل الاب والجد ولا یدخل العم لانہ لیس بمنسوب الی ابن الاخ بالابوۃ لانا لا نسلم ذلک فان العم اب قال علیہ الصلوٰۃ والسلام فی العباس ہذا بقیۃ آبائی فصح حمل اسماعیل من جملۃ اباء یعقوب او یقال ہذا من باب التغلیب لا من باب الجمع بین الحقیقۃ والمجاز وعلی ہذا الجواب یتأتی قولہ تعالی وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّآ اِبْلِيْسَ علی قول من یری ان ابلیس من الجن وہو الصحیح حیث ادخل ابلیس فی عموم الملائکۃ علی السبیل التغلیب ولہذا ای ولاجل ان الحقیقۃ والمجاز لا یجتمعان لما ارید ما یدخل ای ما یحل فی الصاع بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین مجازا بالاجماع الطلاقا لاسم المحل علی الحال لاتصال بینہما فی الذات سقط اعتبار ارادۃ نفس الصاع وہو الخشبۃ المدورۃ المجوفۃ المنقورۃ لئلا یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز حتی جاز بیع منہ من نفس الصاع بالاثنین منہ بالاجماع لعدم دخولہ تحت النہی ولما اریدت عطف علی قولہ لما اریت السابق ای ولہذا لما ارید الوقاع ای الجماع من آیۃ الملامسۃ وہو قولہ تعالی اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ الآیۃ مجازا بالاجماع حتی جاز للجنب التیمم بہذا النص سقط اعتبار ارادۃ المس بالید وہو الحقیقۃ لئلا یجتمع الحقیقۃ والمجاز فان قیل ذہب ابن عمر وابن

عباس وابن مسعود رضی اللہ عنهم الی ان المراد بالملامسة باليد ولم يجوز والتيمم للجنب ومع مخالفتهم كيف ينعقد الاجماع قيل المراد بالاجماع الاتفاق بيننا وبين الشافعیؒ فانه حمله على الجماع والمس كليهما حتى جوز التيمم وقيل المراد بالاجماع اجماع للتأخرين وفيه نظر لان بعض المتاخرين حمل الآية ونقل الغزالیؒ عن الشافعیؒ انه قال احمل آية المس على المس باليد والوطى جميعًا قلنا فيه جمعًا بين الحقيقة والمجاز وقد اثبتنا ان الجمع بينهما لا يجوز فان قال انی ما جمعت بينهما بل انما قلتُ ان المَس باليد ينقض الوضوء بالاثر لان بعض الصحابة رضی اللہ عنهم حملوها على المس باليد قلنا من حملها من الصحابةؓ مع اختلافهم على ان كليهما غير مراد بالآية وقال الشافعیؒ اذ جعل كليهما مرادا جمع بينهما وخالف اجماع الصحابة فان قيل لا نسلم ان الوقاع مجازا اذ المس فی الاصل مصدر ثم صار اسما لحاسة سارية فی جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند الاتصال والمساس بها فلم لم يحمل ههنا على هذ المعنى فيدخل فيه الوقاع ايضا اذ ليس الوقاع الا بمس العضوين ولهذا قالوا ان لذة الجماع يدرك بحاسة المس فلا يكون من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز قيل هذا مغالطة اذ لا يمكن ان يراد المس ههنا بمعنى الحاسة لان الفعل لا يوخذ منه وقد اخذ منه الفعل فعلم انه بمعنى المصدر فاما ان يراد المس باليد او الوقاع او كليهما وقد اريد الوقاع ههنا بالاجماع فسقط ارادة الحقيقة كيلا يلزم اجتماعهما فان قيل النص اذ قرء بقراءتين كان كل قراءة بمنزلة نص عليحدة على ما ياتی وقد قرءی اولا مستم او لمستم بالمد والقصر من الملامسة والمس فلم لا يحمل احدى القرائتين على المس باليد والآخر على الوقاع فلا يكون جمعا بينهما قيل احدى القرائتين ههنا محمولة غير الآخر باجماع الصحابة رضی اللہ عنهم لان عليًا وابن عباس والحسن وعائشة رضی اللہ عنهم حملوها على الجماع وجوزوا التيمم للجنب وابن عمر وابن عاص وابن مسعود رضی اللہ عنهم حملوها على المس باليد ولم يجوزا التيمم للجنب فعلم ان

المفاعلة ههنا بمعنى اصل الفعل فيكون لامستم بمعنى لمستم وقيل احدى القرائتين محمولة على الآخر باتفاق بيننا و بين الشافعي لكن حمل علماءنا على الوقاع والثاني ههنا محمولة على الوقاع و المس باليد جميعاً فعلم ان المفاعلة ههنا بمعنى اصل الفعل او يقال انما يحمل كل قراءة على حكم اذا لم يمنع مانع وههنا قد وجد المانع من حمل كل قراءة على المس باليد وهو ما روى عن عائشة رضى الله عنها ان النبى عليه الصلوة و السلام كان يقبل احدى نسائه ثم يصلى ولا يتوضأ او يقال لا نزاع فيما ذكرتم و انما النزاع في حمل كل واحد من القرائتين على المعنين جميعا كما هو المنقول عن الخصم وقال محمد وفي بعض النسخ بغير الواو فيكون .: الجملة تعليلا عن الاصل المذكور اى لانه قال محمد اذا اوصى لمواليه وله اى للموصى موالي اعتقهم اى اعتق الموصى اياهم ولمواليه اى لموالى الموصى موالي اعتقوهم ضمير الفاعل عايد الى الموالى الاول وضمير المفعول الى الموالى الثانى اى اعتق الموالى اياهم كانت هذه الوصية اى لموالى الموصى دون موالى مواليه لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثانى ينسبون اليه مجازا باعتبار انه سبب لعتقهم لانه حين اعتق الاول قدروا بعتقهم على اعتاق الثانى فاعتقهم فكان اعتاقه اياهم سببا لعتق الثانى فكان الثانى معتق الموصى مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار الثانى لئلا يلزم الجمع بينهما فان قيل هلا يراد الفريقان بطريق عموم المجاز بان يراد موال منتسبين اليه بالولاء سواء كان بواسطة اوبغير واسطة قيل متى امكن العمل بالحقيقة لايصار الى المجاز فان قيل يشكل على هذه المسئلة الاستيمان على مواليه فانه يدخل موالى مواليه ايضاً قيل جوابه سيأتى قريبا فان قيل اذا اوصى لموالى بنى فلان وقد هلك ابناء منسوبون الى فلان وخلفوا اولادا فلهم موال وموالى الموالى كان الوصية يتناول الموالى وموالى الموالى وفيه جمع بينهما قيل ان الموالى تنسب الى البنين مجازاً والمضاف مع المضاف اليه بمنزلة شيئ واحد و اذا صار المضاف اليه مجاز استحال ان يكون .: المضاف حقيقة لانه حينئذ يكون الشئ الواحد حقيقة و مجازاً و اذا صارت النسبة مجاز وجب العمل بعمومه وعموم المجاز يتناول الموالى وموالى الموالى كذا فى مجمع الحواشى وفيه نظر لان التجوز فى المضاف اليه لايقتضى

التجوز فی المضاف الا تری ان تجوز الاسد المضاف الیہ فی قولک جاءنی غلام الاسد لا یقتضی تجوز الغلام المضاف و لکونہما کشیٔ واحد فی التعریف والتنکیر ونحوہما مما یلیق بالنحو فادعاء الاستحالۃ اعجب و فی السیر الکبیر ای ذکر سیر الکبیر وھو اسم کتاب محمد بن حسن الشیبانی ویرد علیہ ان السیر جمع فکیف یصح وصفہ بالکبیر وھو مفرد الا ان یقال الجمعیۃ غیر منظور لانہ صار علما للکتاب مخصوص او المضاف محذوف ای فی کتاب السیر الکبیر فالکبیر صفۃ الکتاب دون السیر لو استأمن اھل الحرب علی ابائہم ای لانفسہم مع ابائہم بان قالوا امنونا علی ابائنا ای مع ابائنا لا یدخل الاجداد فی الامان ولو استامنوا علی امہاتہم بان قالوا امنونا علی امہاتنا لا یثبت الامان فی حق الجدات وذلک لان اسم الاب والام حقیقۃ فی الوالد و الوالدۃ وانما قال للجد اب و للجدۃ ام علی سبیل المجاز ولہذا یصح ان یقال للجد انہ لیس باب ولا یصح نفیہ عن الوالد وقد ارید الاباء والامہات فی الاستیمان علیہم فلا یکون الاجداد والجداۃ مرادۃ لئلا یلزم الجمع بین الحقیقۃ و المجاز ویشکل علی ھذا انہ اریدت بقولہ تعالی حرمت علیکم امہاتکم الام والجدۃ حتی حرمتا بہذا النص وفیہ جمع فقیل حرمتہ الام بعبارۃ النص وحرمۃ الجدۃ بدلالۃ النص والقیاس بمعنی الجزئیۃ و البعضیۃ وقیل ارید بالامہات الاصول بالاجماع وھی تعم الام والجدۃ فکان ھذا عملا بعموم المجاز کذا ذکرہ[1] الشارح و لقائل ان یقول الام اصل الولد حقیقۃ والجدۃ انما تکون اصلا لہ بواسطۃ الام و ذلک لان الاصل ما یبنی علیہ غیرہ والولد انما یبنی علی الام لا علی الجدۃ بل الجدۃ اصل الاصل فارادۃ الام والجدۃ من اصولکم جمع بین الحقیقۃ والمجاز لامحالۃ فیبقی الاشکال کما کان وایضا لہ ان یقول لم لا یراد بالامہات الاصول فیما اذا قالوا امنونا علی امہاتنا فیدخل فی عموم الام

[1] قولہ ذکرہ الشارح المراد من الشارح اذا ذکر فی ھذا الکتاب فخر الاسلام البزدوی رحمہ ربہ لانہ شرح علی الحسامی اولا ثم شرح علی المتن المذکور شارح ھذا الکتاب شرح سماہ بغایۃ التحقیق ومن رسوم الشارحین ایکنی الثانی فی تالیفاتہ عن الاول بالشارح لما ان قاضی بدر الدین صاحب ایعنی سمی تالیفہ المشہور بایعنی صاحب الزیلعی شارح لانہما شارحان لمتن الکنز الا ان القاضی رحمہ ربہ آخر شرحا ۱۲ فقیر نجیب اللہ

والجدة ايضا وقيل حرمة الجدة ثابتة بالاحتياط اذ الجدة ام من وجه
فالحقت بالام من كل وجه احتياطا اذ الموضع موضع الحرمة ولقائل ان يقول ينبغى
ان يثبت الامان فى حق الجدة ايضا احتياطاً اذ الموضع موضع الامان وهو مما يثبت
بالشبهات لما فيه من حقن الدم وقيل ههنا قرينة على ارادة الاصول لان حرمة
النكاح لمعنى الجزئية والبعضية والام والجدة يشتركان فى هذا المعنى بخلاف الاستيمان
وفيه وهاء لا يخفى على الفطن وعلى هذا اى بناء على ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان
ارادة قلنا اذا ∴ اوصى لابكار بنى فلان لا تدخل المصابة التى اصيب بكارتها
فى الفجور اى بالزنا فى حكم الوصية لان البكر حقيقة غير المصابة وانما سمى المصابة
بالزنا بكراً لانها لم تزوج وزادت حياءً على الابكار بهذ الفاحشة فكانت مثلهن
فى خفا امرها والحقيقة ايدت بهذه اللفظة فلا يكون المصابة مرادة لئلا يلزم الجمع
بينهما وانما قيدت فالفجور لانه لو زالت بكارتها بوثبة اوطفرة اوحيضة اوجراحة
اوتعنيس تدخل فى الوصية لانها بكر حقيقة ولو اوصى رجل لبنى فلان وله بنون
وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه دون بنى بنيه لان الابن حقيقة فى الولد مجاز فى
ولد الولد وقد اريدت الحقيقة فلا يكون المجاز مراد لئلا يجتمعا اويرد عليه
مسئلة الابناء حيث يدخل بنو الابناء فى الامان وهذا جمع بينهما والجواب
ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان الحقيقة راجحة على المجاز
فى كونه مرادة باللفظ فيبقى مجرد الاسم شبهة فيما تحتاط ملحقة بالحقيقة والامان
مما يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم والاصل فى الدماء ان تكون محقونة ولهذا
يثبت بمجرد الاشارة اذا دعاها الكافر وهى صورة المصالحة والمسالمة ولم يعتبر
هذه الشبهة اى شبهة تناول الاسم فى الوصية للابناء لانها لا يثبت بالشبهات
فلا يلحق الشبهة فيها بالحقيقة وكذا اسم الموالى يطلق على موالى الموالى فيدخلون
فى الاستيمان كما قررنا اتفاقاً فان قيل لم لم يعتبر هذه الشبهة اى شبهة يتناول
اسم فى حق اجداد والجدات فى الاستيمان على الاباء والامهات مع ان اسم الاباء
والامهات من حيث الظاهر يتناول الاصول فلم يدخلون فى الاستيمان قيل ان ذلك
انما يثبت بطريق التبعية وذلك يليق بالفروع دون الاصول فان قيل ينبغى ان يثبت

حقن بالفتح بازداشتن و بند کردن خون الخ

الامان فی حقهم احتیاطا لما فیه من حقن الدم وذلك مما یثبت بمجرد الشبهة وقد وجد ههنا شبهة التناول ایضا قیل الشبهة دلیل ضعیف فیعمل به اذا لم یمنع عنه معارض وقد وجد ههنا معارض وهو اصالتهم من حیث الخلقة فلم تصر معتبرة فان قیل وجود المعارض لایمنع صحة الشبهة لان الشبهه مایشبهه الثابت ولیس بثابت وههنا بهذه المثابة فینبغی ان یعتبر هذه الشبهة فی حقن الدم لانه مما ثبت بالشبهات قیل معناه الشبهة دلیل ضعیف فیعمل به اذا لم یمنع عنه معارض فاذا وجد المعارض وهو اصالتهم من حیث الخلقة صارت الشبهة معدومة غیر موجودة حکما او صارت بمنزلة شبهة الشبهة والمعتبرة هو الشبهة دون شبهة الشبهة ولقائل ان یقول اصالتهم من حیث الخلقة قد عورضت بتبعیتهم من حیث اطلاق اسم الاباء والامهات علیهم لان اطلاق هذه الاسم علیهم بطریق الاستعارة من الاباء و الامهات کاطلاق اسم الابناء علی ابناء الابناء فبقیت شبهة التناول الظاهر سالمة من المعارضة فینبغی ان یعمل بها فی حقن الدم لانه مما یثبت بالشبهات علی ان کل حکم یثبت بالشبهة یثبت بالدلیل الضعیف وان وجد له معارض کالمقر بالزنا مثلا لو انکر قبل اقامة الحد علیه سقط عنه الحد وان کان انکاره بعد الاقرار دلیلا ضعیفا وله معارض وهو الاقرار السابق فاعرف وقال اصحابنا ای وعلی هذا قال اصحابنا وفی بعض النسخ لم یذکر الواو فیکون الجملة معللة ای لانه قال اصحابنا لو حلف رجل قائلا لاینکح فلانة وهی اجنبیة غیر منکوحة الحالف کان ای حلفه واقعاً علی العقد وان کان مجازا دون الوطی لان بناء الایمان علی العرف والعقد هو المتعارف السابق للافهام ولان وطی الاجنبیه مهجورة شرعا فیکون مهجورا عادة فلا یراد الوطی وان کان حقیقة لئلا یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز ولو زنی الحالف بها ای بتلك الاجنبیة لایحنث لان العقد لما صارت مراداً سقط ارادة الوطی فان قیل قد ذکر المصؒ فی فصل المشترك والمأول ان حمل النکاح علی الوطی من باب التاویل فهذا یدل علی انه مشترك وذکر ههنا ما یدل علی انه فی احد المعنیین حقیقة وفی الاخری مجازاً وما هذا الا تناقض قیل لا شك انه حقیقة فی احد المعنیین مجاز فی الاخر لکنه لما وضع للوطی فی اللغة وللعقد فی الشرع کان بمنزلة المشترك فاذا ترجح احد معنییه بدلیل ظنی کان بمنزلة المأول

وقد سبق ذكره او نقول انما عده من المشترك بناء على قول البعض ومن الحقيقة والمجاز بناء على قول الآخرين فلا تناقض لان كلام المصادر يشير انه مشترك حيث ذكر النكاح والنكاح زن كردن و شوی کردن و مجامعت کردن و انما قال المصنف وهی اجنبية لانها اذا كانت منكوحة يحمل على الوطى لامكان العمل بالحقيقة فان قيل الحالف لوابانها ثم نكحها يحنث وهذا جمع بينهما بلفظ واحد قيل سلمناه ذالك لكنه جمع بينهما بلفظ واحد فى زمانين وهو جائز والممتنع الجمع بينهما بلفظ واحد فى زمان واحد ثم لما فرغ عن بيان الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل شرع فى بيان النقوض الواردة على هذا الاصل فقال ولئن قال سائل اذا حلف رجل قائلا لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث لو دخلها حافيا او راكبا ووضع القدم فى الدخول راكبا مجازا انما قال حافيا و راكبا ولم يقل ماشيا وتنعلا لما فيه ذكر صورتين احدهما ظاهر فى كونه حقيقة والآخر ظاهر فى كونه مجازا فافهم ولقائل ان يقول الدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فكيف يصح ان يكون وضع القدم فى الدخول حافيا حقيقة واجيب بان المراد منه انه فرد الحقيقة بمعنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فيها بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا ثم انه انما يحنث بالدخول حافيا او راكبا اذا لم يكن له نية ولو نوى حين حلف لا يضع قدمه فيها حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا فى الشروح وفيه بحث بوجهين احدهما ان القول بكون وضع القدم فى الدخول حافيا حقيقة مستعملة غير مهجورة يخالف ما اورد المصنف بعد من ينظر الحقيقة المهجورة واجيب بان وضع القدم صار حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا وهى حقيقة مستعملة غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية هى وضع القدم مطلقا سواء كان مع الدخول او بدونه فانه حقيقة مهجورة فالمراد ههنا ان وضع القدم فى الدخول حافيا حقيقة مستعملة غير مهجورة والمراد مما ذكر المصنف بعده ان وضع القدم مطلقا سواء كان مع الدخول او بدونه حقيقة مهجورة غير مستعملة فلا مخالفة بين الكلامين والثانى انه لو كان الدخول حافيا حقيقة مستعملة غير مهجورة ينبغى ان يقع اليمين عليه بلا نية عند ابى حنيفة لان الحقيقة اذا كانت مستعمله والمجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اولى عنده كما

یاتی واجیب بان الدخول ماشیا وانکان حقیقة مستعملة لکنه لیس بمقصود الحالف بل المقصود منع مطلق الدخول وهو یشتمل الحقیقة و المجاز وهو الدخول حافیا وراکبا فیصار الیه نظرا الی مقصود الحالف کما لو حلف لاشرب الخمر ینعقد الیمین علیه باعتبار قصد الحالف ایاه و ان کان حقیقة مهجورة شرعا وهو الوجه وقیل فی الوجه؟ ان العمل بالحقیقة المستعملة انما کان اولی عنده اذا کانت مستعمل بالتفاهم لا بالتعامل هو الصحیح کما بینه و الدخول حافیا مستعمله بالتعامل مهجور بالتفاهم اذ لا یفهم من وضع القدم عرفا الا مطلق الدخول لا الدخول حافیا فلا یکون من قبیل الخلاف و الله اعلم بالصواب و کذا نقض آخر علی الاصل المذکور ای ومثل المسئلة السابقة مسئلة لو حلف رجل قائلا لا یسکن دار فلان ولم یسم دارا بعینها ولم یکن له نیة یحنث لو کانت الدار ملکا لفلان او کانت الدار مسکونة باجرة والاضافة الی فلان بالملک حقیقة لانها بمعنی اللام وهی للملک وبغیره مجاز لصحة النفی وهو من امارات المجاز و ذلک ای الحنث علی التقدیرین فی مسئلتین دلیل جمع بین الحقیقة والمجاز وکذا نقض آخر ای مسئلة السابقة مسئلة ولو قال رجل عبده حر یوم یقدم فلانا ولم ینو شیاء فقدم فلان لیلا او نهارا یحنث وهو جمع بینهما لان الیوم للنهار حقیقة وللیل مجاز قلنا فی الجواب عن نقض الاول وضع

القدم صار مجازا عن الدخول ضمن لفظ المجاز معنی العبارة فلذلک ذکر بصلة عن ای عبارة عنه بحکم العرف بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب لان وضع القدم سبب للدخول و انما ترک حقیقة بدلالة العادة لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول لا عن نفس وضع القدم فصار کانه قال لا ادخل دار فلان والدخول عام لا یتفاوة بین الفصلین ای بین الدخول حافیا وراکبا فتعم الحنث بعموم المجاز لا بطریق الجمع بین الحقیقة و المجاز و ∴ لهذا لو وضع قدمه فیها ولم یدخل لا یحنث لعدم الدخول المراد ههنا و لقائل ان یقول شرط عموم المجاز ان یصیر الحقیقة فردا من افراده فوجب ان یحنث فی وضع القدم بلا دخول ∴ ایضا لانها حقیقة هذ الکلام واجیب انه لیس بشرط ان یصیر جمیع افراد الحقیقة سواء کان مستعملة او مهجورة فردا من افراده بل شرطه ان یصیر الفرد الذی هو مستعمل فردا من افراده وههنا کذلک لان فرد الذی هو مستعمل وهو وضع القدم فی ضمن الدخول حافیا یصیر فردا من افراده و وضع القدم

بلا دخول فرد مهجورة فلاضير فى عدم صيرورة فرد امن افراده و دار فلان جواب عن النقض الثانى يعنى دار فلان فى قوله لايسكن دار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له اى لفلان بطريق اطلاق اسم السبب على المُسبب لان ملك الدار سبب سكونتها غالبا اذالغرض من شرائها السكونة وانما تركت حقيقة بدلالة العادة ايضا لان الباعث على هذا الحلف هوالغيظ اللاحق من فلان وانما يحل ذلك على الامتناع من دخول دار يسكنها فلان؟ فصار كانه قال لا اسكن دارًا يسكن فيها فلان واللام فى قوله له للتعدية والفعل اللازم قد يتعدى بحرف الجراى دار ااسكنت فلان اى جعلت مسكونة وذلك اى الدار المسكونة عام لايتفاوت بين ان يكون الدار ملكا اوعارية اوكانت باجرة فاذا دخل دار ايسكنها فلان بالملك فانما يحنث ـ لوجود السكنى لا وجود الملك حتى لو دخل دار فلان مملوكة لكنه غير ساكن لا يحنث لعدم الشرط وهو نسبة السكونة وان اضيف اليه باعتبار الملك كذا ذكر شمس الائمة فى وصول الفقه فكان عموم الحنث بعموم نسبة السكنى لابطريق الجمع بينهما فان قيل قد ذكر فى فتاوى قاضيخان و الفتاوى الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دار مملوكة لفلان وان لم يسكنها فعلى هذه الرواية لايندفع الاشكال لبقاء الجمع بينهما قيل على هذه الرواية يجعل قوله دار فلان مجازا عن دار منسوبة اليه مُطلقا فيدخل فى عموم الدار المنسوبة اليه بالسكنى والمُلك جميعا و لقائل ان يقول اعتبار عموم المجاز فى حق الدخول ممكن لان قوله لا ادخل يقتضى ذكر المصدر (وهو الدخول) وهو نكرة فى موضع النفى فيعم جميع انواع الدخول فيدخل حافيا اوراكبا تحت اليمين بعموم المجاز فاما اعتبار عموم المجاز فى نية السكنى فلا يمكن قصد الان نسبة السكنى لم ينتظم نسبة الملك والعارية بل يثبت نسبة السكنى مُطلقا فيكون هذا اطلاق المجاز لاعمُومه لان العمُوم يستدعى اللفظ المنتظم للافراد ولا يمكن هنا ان يتصور لفظ؟ ينتظم نسبة الملك والعارية والاجارة واجيب بان العمُوم فى نسبة السكنى ثبت ضرورة لانه يصير فى التقدير كانه قال لاادخل دارا اضيف الى فلان من جهة السكنى فتعم الدار و من ضرورته العمُوم فى نسبة السكنى كذا يفهم من مجمع الحواشى وفيه نظر لان هذا السوال غير وارد اصلا لان المراد بعموم المجاز عموم الصلاحية كما فى المُطلق لا عمُوم الانتظام فلا حاجة الى ما ذكر من التكلم والتمحل فى الجواب واليوم جواب عن النقض الثالث اى لفظ اليوم فى مسئلة القدوم

ے تمحل بفتح اول وثانی وضم حاء مہمل مشدد بمعنی مکر وحیلہ منتخب ۱۲

عبارۃ عن مطلق الوقت لان الیوم اذا اضیف ای نسب الی فعل لا یمتد ای لا یصح ضرب المدۃ فیہ عرفا ای لا یصح تقدیر ھذہ الافعال بمدۃ وزمان حیث لا یقال دخلت یوما وخرجت یومین یکون ذلک الیوم عبارۃ عن مُطلق الوقت فی العُرف والاستعمال اعتباراً المتناسب بین الظرف والمظروف لان مطلق الوقت غیر ممتد فیناسب مالا یمتد من الافعال ولان غیر الممتد من الافعال یغتفر الی نفس الظرف لا الی الظرف الذی ھو ممتد و لقائلٍ ان یقول لو حمل الیوم علی مُطلق وقت الیوم لکان اولی لان فیہ رعایۃ لجانب الحقیقۃ و التناسب بین الظرف والمظروف و اجیب بان ھذا یرد علی قول من قال الیوم حقیقۃ فی بیاض النھار مجاز فی مطلق الوقت اما علی قول من قال انہ مشترک بین بیاض النھار و مُطلق الوقت کما ھو مذھب فخر الاسلام فافھم لما عُرِفَ من جواز ذکر المقید وارادۃ المُطلق لانہ من باب ذکر الکل وارادۃ الجزء لان المُطلق جزء المقید بخلاف ما اذا نسُب الی فعل یمتد الی یصح ضرب المُدۃ لانہ فیہ عرفا کالبس والرکوب و الامر بالید وعدم التطلیق ونحوھا فانہ یصح ان یقال لبست یوما او رکبت یومین فح یکون الیوم عبارۃ عن بیاض النھار رعایۃ للتناسب بین الظرف و المظروف لان النھار ممتد فیناسب ما یمتد من الافعال ولان الفعل الممتد یقتضی ظرفا ممتد لیجعل معیارا لہ وانما اوّلنا قولہ اضیف بنُسب لان امتداد المضاف الیہ وعدم امتدادہ لیس بمعتبرۃ علی المختار بل الاعتبار للمظروف اذ لو قال عبدی حر یوم رکب فلان کان الیوم عبارۃ عن مُطلق الوقت و ان کان الرکوب ∴ فعلا ممتدا ولو قال امرک بیدک یوم یقدم فلان کان الیوم عبارۃ عن بیاض النھار وان کان القدوم فعل غیر مُمتد فعلم ان المعتبر فی الامتداد وعدمہ ھو المظروف العامل لا المضاف الیہ فلا جرم یراد بالاضافۃ النسبۃ لا الاضافۃ الاصطلاحیۃ ثم للظروف فی مسئلتنا الحریۃ وھو غیر ممتد فیکون الیوم عبارۃ عن مُطلق الوقت وھو یعم اللیل والنھار قلت یمکن ان یحمل کلام الشیخ علی الحقیقۃ ویکون مختارہ ما ھو مذھب بعض المشائخ من اعتبار المضاف الیہ فلا حاجۃ الی التاویل فکان الحنث علی تقدیر قدوم فلان لیلاً او نہاراً بھذا الطریق ای بطریق عموم المجاز لا بطریق الجمع بین الحقیقۃ والمجاز کما زعم السائل و لقائلٍ ان یقول اعتبار الامتداد وعدمہ فی المظروف العامل ینتقض بما اذا قال الرجل انت طالق یوم لا اطلقک فانہ یراد بیاض النھار

مع أن المظروف وهو الطلاق غیرممتد وبما اذا قال اِرْكَبُوا اليومَ ياتيكم العدُوُّ و احسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموتُ فانه يراد به مطلق الوقت مع ان المظروف وهو الركوب والحسن مما يمتد واجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق و انحو عن المانع ولايمتنع مخالفة بمعونة القرائن وفى بعض الشروح فالحق ان التقسيم الجامع الضابط فيما نحن فيه ما قال بعض المحقيقين وهوان المظروف والمضاف اليه اذا كانا ممتدين يراد به بياض النهار رعاية للتناسب كما فى قولك امرك بيدك يوم لا اطلقك فان الامر باليد وعدم التطليق كلاهما ممتد ان فانكانا غيرممتدين يراد به المطلق الوقت رعاية للتناسب ايضا كما فى قولك عبده حر يوم يقدم فلان فالحرية والقدوم كلاهما غيرممتدين و اذا كان احدهما ممتدا و الاخر غيرممتد يراد به بياض النهار ترجيحا لجانب الحقيقة وانكان التناسب معارضا كما قولك امرك بيدك يوم يقدم فلان فان الامر باليد ممتد والقدوم غيرممتد وكما فى قولك انت طالق يوم لا اطلقك فان الطلاق غيرممتد وعدم التطليق ممتد ومن لم يعرف هذا فقد خبط خبط عشواء قلت هذا الكلام حسن لكنه يخالف ما قال الجمهور ان المعتبر فى الامتداد و عدمه هو المظروف على انه منقوض بمثل انت طالق يوم يسافر فلان فانه يراد به مطلق الوقت مع ان احدهما ممتد وهو السفر[1] ثم لما فرغ عن بيان الحقيقة وحكمها شرع فى بيان انواعها فقال ثم الحقيقة اى المعنى الحقيقى انواع معتذرة وهو ما لايمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة ومهجورة عرفا وعادة وهى ما تركه الناس وان تيسر الوصول اليه ومستعمله اى غير مهجورة فى التفاهم ولامتعذرة وفى القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اى صيرورة متلبسة بالاتفاق اذا لم ينوى الحقيقة لان هذه الحقيقة لاتزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لايضاف اليها لتعذر الوصول اليها او لهجرانها فى العادة فيصار الى المجاز حذرا عن الغا كلام العاقل البالغ نظير الحقيقة المتعذرة حاصل وقت حلفه بكذا او نظير المتعذرة فى هذا المسئلة وهى ما اذا حلف لاياكل من هذه الشجرة اومن هذا القدر لاينصرف يمينه الى الحقيقة وهو اكل عينها اى عين الشجر وعين القدر وانما ينصرف الى المجاز وهو اكل عينها اى عين الشجر وعين القدر وانما ينصرف الى المجاز وهو اكل ثمرة الشجرة وما يطبخ فى القدر من الطعام لان الحقيقة اى لان معنى الحقيقى فى المسئلتين هو اكل عين الشجر واكل

[1] قوله وهو السفر قلت نحن توفيقه تعالى ليس المراد بالسفر الامر الممتد وهو قطع المسافة خاصة يتغير به الاحكام بل المراد الخروج عن عمرانات بلد بنية السفر والخروج امر ممتد ۱۲ محب الله

عین القدر متعذر لایتیسر الا بکلفة ومشقة فتعین المجاز ای المعنی المجازی وهو فی اکل الثمرة و اکل مایطبخ فی القدر وهذا لان الظاهر ان المتکلم انما یمتنع بالحلف عما یباشر فعله بلا تکلف فیصار الی المجاز فیهما ای الی اکل الثمرة ومایطبخ فی القدر قالوا اذا کانت الشجرة ماکولة کقصب السکر فیمینه علی عینها وان لم یوکل فعلی ثمرها وان لم یکن لها ثمر کالخلاف فعلی ثمنها وانما تعذر الحقیقة فیها لان من للتبعیض ومعناه لا یاکل بعض الشجرة اوبعض القدر ولا شك ان اکل بعضها متعذر ولقائل ان یقول لم لایکون من لابتداء الغایة علی ان قوله لا یاکل من هذا القدر لا یستقیم فیه الا لابتداء فلایکون حقیقة هذا الکلام اکل عین الشجرة وعین القدر بل یکون حقیقة اکل ما فیهما منهما وذلك لیس بمتعذر کذا ذکر الشارح واجیب بان الحقیقة فیهما متعذرة سواء کان من للتبعیض اوللابتداء اما اذا کانت للتبعیض فلما مروا ما اذا کانت للابتداء فلانه یصیر حقیقة کلام عدم ابتداء الاکل من الشجر والقدر وهذا ایضا متعذر لان الماکول علی هذا التقدیر اما ان یکون عین الشجرة او القدر او الثمرة ومایحل فی القدر فان کان عین الشجر او القدر فظاهر ان ذلك متعذر کما فی صورة التبعیض وان کان الثمر ومایحل فی القدر فکذلك لان ابتداء اکل ثمرة الشجرة انما یکون بان یاکل ثمرها الحال فیها بفیه بان یضع شفته علیها ویأکل وکذا ابتداء اکل مایحل فی القدر انما یکون باکله بفیه وظاهر ان ذلك متعذر ایضا لان مسئلة القدر محمولة فیما اذا لم یکن ملائ علی ما عرف فترك حقیقة الکلام فیهما بدلالة محله واريد المجاز وهو اکل الثمرة المقطوعة عنها و اکل مایطبخ فی القدر فافهم وانظر بعین الانصاف فان قیل ما الاتصال بین الشجرة وثمرها وبین القدر ومایطبخ فیها من الطعام قیل الاتصال بینهما ذکر السبب واراده المسبب اذ الشجرة سبب للثمرة والقدر سبب لما یطبخ فیها من الطعام فان قیل لم لایکون الاتصال فیه متحققا حقیقة وقت التجوز اذ لو کان متحققا مجازا یلزم المجاز فی جهة المجاز وذا ممتنع لانه یستلزم کون العلة المعدومة مؤثرة فی الحکم فذکر المحل و ارادة الحال انما یصح اذا کان الحال حالا وقت التجوز والشجرة ههنا استعیرت للثمرة المقطوعة عنها لا الحال فیها لان اکل الثمرة الحالة فیها متعذرة فلو حملت علیه لزم العدول عن الحقیقة المتعذرة الی المجاز المتعذر ولا المطلقة سواء

كانت حالة او مقطوعة لان حالة الحلول داخلة فى المطلقة فيلزم هذا مالزم فى ذلك فاذا ثبت انها مستعارة عن الحقيقة و انت تعلم ان المقطوعة عنها ليست بحالة فيها حقيقة بل هى حالة مجاز اباعتبار ما كان فلواعتبر الاتصال السببية فاحفظ فانه حسن بديع فان قيل لم لم يحمل المسئلتان على حذف المضاف دفعاً للتعذر وحذراً عن الغاء الكلام اى من ثمرة هذا الشجرة ومن طعام هذا القدر اى طعام يطبخ فى هذ القدر كما فى قوله تعالى واسئل :: القرية قيل الكلام اذا دار بين الحذف و المجاز فالمجاز احق من الحذف ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان يحمل قوله تعالى واسئل القرية على المجاز ايضا دون الحذف على طريق ذكر المحل و ارادة الحال و قد اتفقوا على ان الحذف دون المجاز فان قيل لانسلم ان الحقيقة فى المسئلتين متعذرة لان المحلوف عليه عدم اكل الشجرة وعدم اكل القدر وعدم الاكل ليس بمعتذر و انما المعتذر هو الاكل قيل اليمن اذا دخلت فى النفى كانت للمنع عن مدخول النفى فوجب ان يصير المحلوف عليه ممنوعًا باليمين ومالا يكون ماكولاً حسا كالمتعذر اوعادة كالمهجور لايكون ممنوعا باليمين بل ممنوعا بالحس والطبع والكف عن اكل الشجرة والقدر بالحس والطبع لا بسبب اليمين فتعبر التعذر وعدمه فى الاثبات دون النفى يحصل كف النفس بسبب اليمين كذا قيل والقائل ان يقول فعلى هذا لايكون ترك الحقيقة فى هذا المسئلة للتعذر بل لتحصيل كف النفس بسبب اليمين قيل المنفى فى اليمين مأول المثبت مع الشرط و الجزاء فبمعنى قوله لا يأكل من هذه الشجرة ان اكلتُ من هذه الشجرة فعلى كذا و القائل ان يقول فعلى هذا يكون المسئلة من باب المجاز للمعتذر دون الحقيقة المتعذرة فالاولى ان يقال ان التسميه السوالب بحسب تسمية موجباتها لان الموجبة اصل والسالبة عارضة فلا يعتبر بها ولا يدخل تحت القواعد فكل ما كان ايجابه مسمى باسم باعتبار يسمى سلبه بذلك الاسم ايضا و ان لم يوجد ذلك الاعتبار فى السلب على ما بينا فى شرح الحسامى فكل ما كان ايجابه يسمى حقيقة متعذرة اومهجورة اومستعملة كان سلبه ايضا يسمى بذلك الاسم وان لم يوجد فيه معنى التعذر والهجران و الاستعمال ولاشك ان حقيقة موجب هاتين المسئلتين متعذرة لوجود معنى التعذر فيه فيسمى منفيا ايضا حقيقة متعذرةً وان لم يوجد فيه معنى التعذر تسمية للسالبة باسم الموجبة

ومثله يتاتى فى مسئلة وضع القدم فان موجبتها مهجورة لوجود معنى الهجران فيسمى منفيا ايضا حقيقة مهجورة وان لم يوجد فيه معنى الهجران وعلى هذا فقس وعلى هذا اى وبناءً على ان الحقيقة اذا كانت متعذرة يصار الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لايشرب من هذا البير ينصرف ذلك اى حلفه الى الاغتراف مع ان حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية فيقتضى ان يكون ابتداء شربه من البير بالراحت وذلك فى الكرع لاغير لكنه متعذرة لان المسئلة محمولة فيما اذا لم يكن البير ملاءً اى كف دستا فيصير الى المجاز وهو الاعتراف وهو ان يشرب بكفيه ولا بالاناء من باب منع يمنع بنوع تكلف بان دخل فى البير ونكس راسه ووضع فمه على الماء فشرب منه لايحنث بالاتفاق لان الحقيقه المتعذرة لايبتنى عليها الحكم وان وجد فى الخارج وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم يبق متعذرة فكان اعتبارها اولى فان قيل لما يتحقق الاختلاف فى الحنث فكيف يستقيم قوله لا يحنث بالاتفاق قيل المراد بالاتفاق اتفاق ابى حنيفه رح وصاحبيه رح ولقائل ان يقول عدم الحنث يترتب على الكرع لاعلى فرض الكرع فكان الواجب ان يقول حتى لوكرع بنوع تكلف لايحنث واجيب بان فرض الكرع كناية عن الكرع فكانه قال حتى لوكرع لايحنث وانما ذكر بلفظ الفرض استبعاداً لوقوع هذه الصورة وانما حملنا المسئلة فيما اذا لم يكن البير ملائ لانها اذا كانت ملائ فيمينه يقع على الكرع عند ابى حنيفة رح وعندهما على اعتراف مثل قوله لايشرب من هذا الفراب اومن هذا الحوض نظير الحقيقة المهجورة حاصل وقت حلفه بكذا اوفى هذه المسئلة وهى ما اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان فان ارادة وضع القدم وهى الحقيقة مهجورة عادة تميز اى من حيث العادة لان الناس ماتعارفوا منه الامتناع عن وضع القدم بل عن الدخول هو المجاز المتعارف فيحنث كيف دخل راكبا او متنعلا او حافيا فان قيل وضع القدم حقيقة مستعملة فكيف اورده عن امثلة المهجورة قيل هو مهجورة بالنظر الى احد جزئيه وهو وضع القدم الذى يحصل بلا دخول لامُطلق وضع القدم فانه غير مهجورة وفى قوله ارادة وضع القدم اشارة الى ان المعتبر ∴ الهجران فى الارادة لافى العمل وعلى هذا اى بناء على ان الحقيقة اذا كانت مهجورة يصير الى المجاز بالاتفاق فقوله على هذا متعلق بمحذوف اى بناء على هذا اوهو ∴ بمعنى مَبْنِيٌّ وقع صفة مصدر محذوف اى قلنا قولاً مَبنيّاً على هذا وعلى

هذ نفس سائر المواضع قلنا التوكيل بالخصومة ای بالمنازعة بان قال رجل لآخر و
كلتك بالخصومة او انت وكيلی بالخصومة اوخاصم لی فی هذه الدعوی ینصرف الی
مطلق جواب الخصم مجازا كانه قال وكلتك بالجواب حتی یسع للوكیل ان یجیب بنعم
استحسانا كما یسعه ان یجب بلا فلو اقر علی مؤكله یجوز اقراره كما یجوز انكاره وهو قول
علمائنا الثلثة لان التوكیل بالخصومة مهجورة شرعا حقیقة لقوله تعالی ولاتنازعوا و
عادة حكما لان المهجورة شرعا بمنزلة المهجورة عادة لان الضم من حال المسلم ان یمتنع
عما هو مهجورة شرعا لدیانته وعقله ولاعنائه بنفسه ولا یامر بیه غیره فصار كانه مهجورة
عادة وطبعا فاذا صار بمنزلة المهجور عادة وطبعا وجب حمله علی مطلق الجواب اطلاقا
لاسم السبب لان الخصومة سبب للجواب و اطلاقا لاسم الجزء علی الكل لان الجواب تارة
یكون بنعم وهو الاقرار وتارة یكون بلا وهو الانكار والخصومة لا یكون الا الجواب بلا فیكون
الخصومة جزء والجواب كلاً من الاقرار والانكار واذا حمل علی مطلق الجواب یدخل
فی عمومه الاقرار والانكار فیتنا ولهما الامر باطلاقه باعتبار عموم المجاز فاذا اقر
فقد اتی بالمأمور به فیصح لكن الجواب المعتبر هو الجواب فی مجلس القضاء فیعتد به فلو ا
قر فی غیر مجلس القضاء لایجوز و لقائل ان یقول ان ذكر الجزء وارادة الكل انما یجوز اذا
كان الجزء یستلزم الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لایوجد بدون الرأس والرقبة اما
اطلاق الید وارادة الانسان فلایجوز وهنا كذلك لان الجواب یوجد بدون الخصومة
فلا یكون كالرقبة والرأس بل یكون كا ∴ الید للانسان علی ان الجواب مطلق لاعام والخصومة
مقید لاجزء والمطلق جزء المقید فیكون من قبیل ذكر الكل وارادة الجزء لا عكس اللهم
الا ان یراد بالجزء الجزئی وبالكل الكلی فیكون من قبیل ذكر الكل وارادة الجزء لان الكلی
جزء الجزئی علی ما عرف وذكر الكل وارادة الجزء مطردا (ای شائع) اویقال الانكار جزء الجواب من
وجه وذلك لان الجواب عام معنوی لانه اسم لكل كلام یستدعیه (ای جاری) كلام الغیر فیطابقه
فیتناول الاقرار والانكار وارادة الجواب من قبیل ذكر الجزء وارادة الكل من هذه الوجه
فان قیل الحمل علی مطلق الجواب یستلزم التوكیل بنفس الخصومة ایضا وهو مهجورة
شرعا كما مر قیل كم من للحظورات الضمنیة تعتبر كن شرب الخمر اواكل الحرام لتقویة البدن
اونحوه لا لكونه خمرا مسكرا فانه حرام مع ان ارتكاب المهجور الشرعی ضمنی فی الضبط

فی اعتبار الضمنی وعدم اعتباره قیل ان تقویة البدن انما یجوز بامر مشروع و شرب الخمر واکل الحرام غیر مشروع فلایجوز التقویة به علی انا لانم ان التقویة یحصل بشرب الخمر و اکل الحرام کیف وقد قال علیه الصلوة والسلام لاشفاء فی الحرام فان قیل التوکیل بالخصومة لما کان مهجورا شرعا کان تصحیحه بطریقین احدهما ما ذکرتم من ذکر الخصومة وارادة ∴ الجواب والثانی ان یراد الخصومة بالحق ای الانکار بالحق لکن الثانی اقرب الی الحقیقة وقد عرف ان من ابتلی ببلیتین یختار اهونهما فبم عینتم الاول قیل الوکیل لایعرف الحق فکیف یخاصم بالحق وینکر الباطل کذا قیل وفیه نظر لان المؤکل یعرف الحق قطعا اذ لایخفی علی احد من الخصمین حاله وحال خصمه فینبغی له ان یخبر الوکیل الحقیقة والا فکیف یقر علی مؤکله عندنا فالجواب الصحیح ان یقال قیل فان وفی المنقول عنه بیاض والله اعلم او فی اصل النسخ بیاض أم لا ولکن مانقلت عنه فیه بیاض ومن نجیب الله لم یکتب فی البیاض قیل فان الواجب عند تعذر العمل بالحقیقة العدول الی اقرب المجازات الی الحقیقة والمدافعة والبحث اقرب من الجواب فینبغی ان یحمل الخصومة علی المدافعة وعلی البحث قیل المدافعة عین الخصومة وکذا البحث اذا ارید به المجادلة وان ارید به التفحص عن حقیقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عین الجواب کذا قیل وفیه نظر لان التوکیل بالتفحص عن حقیقة الحال لیس عین الجواب اذ لاتعرض فیه للجواب ولا لعدمه ولایعمل بموجباتها بل لوجعل مجازا عن التفحص کان المعنی وکلتك بالتفحص عن حقیقة الحال ای عن حقیقة دعوی المدعی أهی حق اوباطلة لتخبرنی من حاله ولایلزم منه ان یکون للوکیل حق الاقرار والانکار فان قیل لانم ان مطلق الخصومة مهجورة شرعا بل اذا کان لابطال حق الغیر اما اذا کانت لاحیاء حقه کانت امرا مباحا وهنا کذلك ان الظم من حال المسلم یقتضی ذلك فینبغی ان یجری التوکیل بالخصومة علی حقیقة ولایصار الی المجاز قیل ظاهر الحال انما یعتبر اذا لم یکن معارض بمثله وهنا معارض بمثله لانه کما یقتضی ظاهر حال المدعی علیه کونه محقا یقتضی ظاهر حال کونه کذلك کذا قیل وفیه نظر لانه علی هذا ان کان الوکیل عالم بکون المؤکل محقا ینبغی ان یحمل الخصومة علی حقیقتها وکذا اذا کان الخصم کافرا لعدم التعارض

فان قیل المهجور شرعا لوکان بمنزلة المهجور عادة لوجب ان یحمل قوله لاشربن
خمرا اولاسرقن اللیلة اولا ترکن الصلوٰة اولازنین و نحوها علی المجاز لان
الیوم منها مهجور شرعا فیراد من الخمر الخل الحاصل منه باعتبار مایٔول الیه
کلواحد اوماء العنب قبل الاشتداد باعتبار ماکان ومن السرقة الطواف باللیل مطلقا ومن ترک
الصلوٰة المکث ومن الزنی الوطی مطلقا قیل ان الیمین علی المهجور الشرعی عند
القصد ؛ ینعقد لکونہ هوالمعروف للمحلوف علیه کذا قیل وفیه نظر لان قصد
العبد لیس باقوی من هجران الشرع فلما دل هجران الشرع علی عدم الانعقاد ینبغی
ان یلغی قصده ولانه لوقصد عقد الیمین علی المهجور الشرعی فی قوله لا اکلم
هذا الصبی ینبغی ان ینعقد الیمین علیه وقیل لایمکن التجوز فی هذه المسایل لانها
بنون التاکید وفیه نظر لانه منقوض فی لاشربن الیوم خمرا فان المؤکد هوالفعل دون
المفعول به فلم لایحمل المفعول به علی المجاز قیل هذه الافعال تدل علی المصادر
المنکرة فقوله لازنین یدل علی زنا منکر وکذا البواقی والاوصاف المنکرة مقصوده بالحلف
لانها هی المعرفة للمحلوف علیه کما عرف فی قوله لاکلم صبیا فیجب اذا تقید الحلف بها
وان کانت مهجورة شرعا وفیه نظر لانه منقوض فی لاشربن الیوم خمرا ایضا فان التجوز
کان فی المفعول به دون المصدر فان قیل اذا حلف لا یاکل لحما یحنث باکل لحم الخنزیر
والادمی مع ان اکل لحمهما مهجور شرعا وکذا اذا قال لله علی هذه السنة یتناول
الایام المنهیة حیث یجب قضاءها مع ان الصوم فیها مهجور شرعا فکان ینبغی ان یراد
بقوله لحما ماسوی لحم الخنزیر والادمی بطریق الحقیقة القاصرة وبالسنة ما
سوی الایام المنهیة او اکثر السنة لان الاکثر له حکم الکل هذا السوال مذکور
فی بعض الشروح بلاجواب وفی بعضها مع جواب لایشفی علیلا قیل ان لفظ اللحم
یدل علی مراد الحالف من هذا الیمین ان یحترز عما ینشاء من الدمویات کما ان اللحم
ینشاء من الدم فیتناول لحم الخنزیر والادمی لانه صار مقصودا بالیمین کما لوقال
لا اکلم صبیا واما نذر صوم الایام المنهیة فغیر مهجور شرعا علی الاطلاق لانه
نذر بالطاعة والصوم انما لایصح لمعنی فی غیره وهو الاعراض عن ضیافة الله
تعالی والاعراض یتحقق بالصوم فیها لا بالنذر نفسه فصح النذر فیها او یقال المراد مطلق

اللحم و مطلق صوم السنة والمطلق من حيث انه مطلق غير مهجور شرعا ولحم الادمی والخنزير و نذر صوم الايام المنهية انما تدخل بطريق الضمن والمعتبر فی هذا الباب ما ثبت قصدا فاما ما ثبت ضمنا فليس بمعتبر اذ الشئ قد يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كما عرف فی لايتكلم هذا الصبی على ان الشيخ الامام الزاهد العتابی ذكر انه لا يحنث ياكل لحم الخنزير والادمی وعليه الفتوى فلنا انا نمنع الحكم ولو كانت الحقيقة مستعملة ای غير متعذرة ولا مهجورة فی التفاهم كثير من المواضع فی كلام المصنف لو ههنا بمعنى ان وكذا فی على ما سمعك ان شاء الله تعالى فان لم يكن لها مجاز متعارف ای اغلب واكثر استعمالاً فی التفاهم بل كانت الحقيقة المجاز كلاهما مستعملين على السواء او كانت الحقيقة اكثر استعمالاً فالحقيقة ای فالعمل بها اولى بلا خلاف ای اولوية ملتبسة بلا خلاف لان الاصل فی الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان لها مجازا متعارف ای اغلب و اكثر استعمالا فی التفاهم وانما اردنا الاستعمال والتعارف بحسب التفاهم دون التعامل لان العرف العملی لايصلح مقيد اولا اعتبار له فی هذا الباب عند مشائخ العراق وهو الصحيح فالحقيقة ای فالعمل بها اولى عند ابی حنيفة رح لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى الخلف عند وجوده الابه و غلبة الاستعمال لا مرجحة لان العلة لا يترجح ؞ بزيادة من جنسها فكان الاستعمال فی حد التعارض بخلاف المهجور فانه لا يتعارض هناك فی الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز وعندهما العمل بعموم المجاز المتعارف اولى والعموم بمعنى العام واضافته الى المجاز كالاضافة فی اخلاق ثياب و التقدير وعندهما العمل بالمجاز ؞ العام اولى لان المجاز اذا كان اغلب استعمالاً كان راجحا والمرجوح فی مقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة فی مقابلته كالمهجور كذا فی الجامع الصغير البرهانی وهذا الدليل اولى عما قيل ان المقصود هو المعنى و المعنى المجازی ههنا راجح لانه اشمل الوجود

عه جواب سوال مقدر تقديره ان كلمة لو لانتفاء الشرط والجزاء فيلزم انتفاء استعمال الحقيقة واولوية الحقيقة وليس كذلك بل هما ثابتان فی الخارج فاجاب بقوله كلمة لو الخ حاصل الجواب انه كلمة ان للتردد فی وقوع الشرط والجزاء لا لانتفاءهما بخلاف كلمة لو فانها للتردد فی هذا المقام كلمة ان فلذا اول الشارح لو بان لانها وافق المقام ۱۲ فقير نجيب الله

حکم الحقیقة تحت عمومه فکان اولیٰ لانه عام یتناول کل صورة من المجاز المتعارف سواء کان متناولاً للحقیقة اولا ولفظ الشیخ یؤمی الی الاول حیث قال وانکان لهما مجاز متعارف ولم یقل متعارفا عامًا ولقائل ان یقول ان قوله وعندهما العمل بعموم المجاز اولی یدل علی ان المجاز المتعارف انما یترجح عندهما اذا کان متناولا للحقیقة وهذا یخالف الدلیل اول و یتوافق الدلیل الثانی ولو کان المجاز المتعارف راجحا عندهما علی الاطلاق سواء کان عاما اولا لوجب ان یقول وعندهما العمل بالمجاز المتعارف اولیٰ لیکون مطابقا لقوله وانکان لهما مجاز متعارف واجیب بانه انما قید بعموم المجاز لان المجاز فی ؞ مسئلتی الحنطة والفرات المذکورتین فی المتن عام وان لم یکن عاما فکذا عندهما باعتبار غلبة الاستعمال فیکون هذا قیدا اتفاقیا فان قیل لا نم ان المجاز فی هاتین ؞ المسئلین عام فان محمدؒ ذکر فی ایمان الاصل انه لا یحنث عندهما باکل عین الحنطة فلا یتصور القول بعموم المجاز فیهما فان قیل ما ذکر المصنفؒ فهو روایة الجامع الصغیر لانه ذکر فیه وعندهما یحنث باکل الخبز ایض کذا قالوا ویمکن ان یقال العموم ههنا بمعنی العام کما ذکرنا والمراد بالعام الشائع استعماله علی استعمال الحقیقة لا العام الذی هو بمعنی الشامل للحقیقة والمجاز فیکون قوله وعندهما العمل بعموم المجاز موافقا لما ذکر فی الجامع الصغیر البرهانی ومطابقا لقوله وانکان لهما مجاز متعارف فلا حاجة الی شیٔ من التمحلات التی ذکرها الشارحون فافهم فانه حسن بدیع مثاله ای مثال المذکور ای مثال الحقیقة المستعملة والمجاز المتعارف حاصل وقت حلفه بکذا وفی هذه المسئلة وهی ما اذا حلف رجلا قائلا لا یاکل من هذ الحنطة ینصرف الی عینها ای ینصرف الحلف الی اکل الحنطة قضاء عنده ای عند ابیحنیفةؒ لان الحقیقة مستعملة لان الحنطة عینها ماکولة عادة فانها تُقلی وتُقلی فیوکل ویتخذ منها الکشک والهریسة وقد توکل ایض بناحیا عند الضرورة لکن اکل عینها قلیل بالنسبة الی اکل خبزها فکانت اولیٰ حتی لو اکل من الخبز الحاصل منها لا یحنث عنده لانه لیس باکل الحنطه حقیقة ولقائل ان یقول لم لا یکون من للتبعیض فیکون حقیقة هذ الکلام اکل بعض

الحنطة كيف ما كان سواء كان عينها او الخبز الحاصل منها كما قال واجيب بان حقيقة
هذ الكلام اكل عين ∴ الحنطة سواء كان مِن للابتداء او للتبعيض اما اذا كانت للابتداء
فظاهر لانه ∴ يقتضى ان تكون ابتداء الاكل من الحنطة وذلك انما يكون باكل العين
وكذا اذا كانت للتبعيض لانه اكل بعض الحنطة و بعض الشئ ما يكون متصلا بها اتصال
قرار وذلك انما يكون باكل عين الحنطة وعندهما اى وعند ابى يوسف ومحمد ينصرف
الى ما يتضمنه الحنطة من الاجزاء وهو مجاز المتعارف بطريق عموم المجاز فيحنث
باكلها اى باكل عين الحنطة قضما وباكل الخبز الحاصل منها لانه المتبادر الى الفهم
عرفًا اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة اى ان طعامهم من اجزاء الحنطة
لامن اجزاء الشعير وغيره وكذا اى ومثل الحقيقة المستعمله والمجاز المتعارف
فى المسئلة السابقة هذه المسئلة وهى مالو خلف رجلا قائلا لايشرب من
الفرات فانه ينصرف الى الشرب منها اى من الفرات كرعًا عنده اى عند ابى حنيفة
وهو ان يضع فمه على الفرات ويشرب منه بلاواسطة وذلك لان حقيقة كلامه
ان كلمة من لابتداء الغاية فيقتضى ان يكون ابتداء الشرب منه وذلك انما
يكون فى الكرع وهذه الحقيقة مستعمله وان كان قليلا لانها عادة اهل البوادى
والقرى فينصرف اللفظ اليه وقد روى عن النبى عليه الصلوٰة والسلام انه قال
هل عندكم ماء بات فى شن والاكرعنا وعندهما اى عند ابى يوسف ومحمد ينصرف
حلفه الى المجاز المتعارف وهو شرب ما يجاور الفرات كيف ما كان كرعا او اغترافا على
طريق عموم المجاز هو المتعارف من هذا الكلام يقال اهل بيت فلان يشربون من الفرات
ويراد بشرب ماءها على الاطلاق فيحمل الكلام عليه لدلالة العرف ولكونه متناولا
للحقيقة بعمومه فان قيل قد ذكر فى الصحاح ان الفرات اسم نهر فى الكوفة والنهر
اسم للارض التى يجرى فيه الماء حيث اتفقوا على ان قوله تجرى من تحتها الا-
نهار مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وكذا قولهم جرى النهر فاذا كان
كذلك كان حقيقة قوله لايشرب من الفرات متعذرا لامستعملا سواء كانت كلمة
من للابتداء يقتضى ابتداء الشرب من ذاك للمكان اوكانت للتبعيض يقتضى
شرب بعض ذلك المكان والظاهر ان كلاهما متعذر فينبغى ان يصار الى

المجاز بالاتفاق قيل سلمنا انه اسم لمكان يجرى فيه الماء لكن الماء المتصل به قريب منه فياخذ حكمه كذا فى بعض شروح البزدوى ولقائل ان يقول قد يقرر ان مبنى الايمان على العرف عند علمائنا وعلى الحقيقة عند الشافعى رح فكيف ينصرف اليمين فى مسئلة الحنطة والفرات الى الحقيقة عند ابى حنيفة رح وما هذا الا تناقض وايضا له ان يقول ان القرينة الصارفة عن الحقيقة فيما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف قائمة او لا فان كانت قائمة وجب ان يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم يكن قائمة وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق فما موضع الخلاف ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من قولهم ان مبنى الايمان على العرف المستعمل بالتفاهم وفى هاتين المسئلتين الحقيقة والمجاز كلاهما مستعملان بالتفاهم لكن المجاز اغلب واكثر ∴ استعمالا فى التفاهم وكثرة استعمال المجاز ليس بقرينة صارفة عن الحقيقة عنده اى عند ابى حنيفة رح لما مر ان العلة لا يترجح بزيادة من جنسها فيقع اليمين على الحقيقة وعندهما هى قرينة صارفة عن الحقيقة لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط فاندفع الاعتراضات وهنا مزيد بحث ذكرته فى شرح الحسامى طرحت هنا حذرا عن التطويل فان قيل ينقض مذهب ابى حنيفة رح اذا حلف لا ياكل الطبيخ حيث يقع يمينه على ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف مع ان الحقيقة وهو مطلق المطبوخ مستعملة لان غيره ايضا يطبخ ويوكل وبما اذا حلف لا ياكل الشواء حيث يقع على اللحم ايضا لانه هو المتبادر الى الفهم دون الباذنجان والجزر مع ان الحقيقة وهو مطلق المشوى مستعملة لان غيره يشوى ايضا ويوكل وبما اذا حلف لا ياكل راسا حيث يقع يمينه على ما يباع فى مصره من راس الغنم والبقر عند ابى حنيفة رح لانه هو المتعارف حتى لا يحنث ياكل راس العصفور مع ان الحقيقة وهو مطلق الراس مستعمله لان راس العصفور ايض يوكل وبما اذا حلف لا يصلى او لا يصوم او لا يزكى او لا يحج حيث يقع يمينه على العبادة المعلومة وامساك ساعة من النهار مع النية وايتاء جزء من المال وزيارة بيت الله لانه هو المتعارف فى الشرع مع ان حقايقها اللغوية وهو الدعاء ومطلق الامساك والطهارة والقصد مستعمله قيل العمل بالحقيقة المستعمله انما كان اولى عند ابى حنيفة رح

اذا كانت مستعملة بالتفاهم لا بالتعامل على ما بينا والحقيقة فى هذه المسائل مستعملة فى التعامل مهجورة فى التفاهم اذ لا يفهم من اطلاق الطبيخ والشواء الا اللحم ولا يفهم من اطلاق الرأس فى زمان ابيحنيفة رح الا رأس الغنم والبقر ولا يفهم من اطلاق الصلوٰة والصوم والزكوٰة والحج فى الشرع الا العبادة المعلومة بخلاف الحقيقة فى مسئلة الحنطة فانها مستعملة فى التعامل والتفاهم جميعاً لكن المجاز اكثر استعمالاً فى التفاهم والتعامل فان قيل يشكل اصل ابى حنيفة رح فيما اذا حلف لا ياكل حنطة فان قوله كقولهما على ما روى عنه فاحتاج الى الفرق قيل المسئلة مروية بروايتين قال بعضهم ان قوله مثل قولهما وقال بعضهم لا قلنا أن نمنع فان قيل يشكل اصل ابيحنيفة رح ايضا فيما اذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فان قوله كقولهما باتفاق الروايات فاحتاج الى الفرق قيل الفرق بينهما ان عقد يمينه فى قوله لا يشرب بعض الماء الحال فيه على حسب معنى كلمة من فاذا شرب بالاعتراف او بالآنية لا يحنث عنده لانه لم يبداء بشرب الماء الحال فيه او ان يشرب بعض الماء الحال فيه بخلاف ما اذا قال لا يشرب من ماء الفرات فانه عقد يمينه على الماء المنسوب الى الفرات مطلقا والنسبة ينقطع بالاعتراف والاوانى فيحنث كيف ماء كان فتأمل

ثم المجاز عند ابيحنيفه رح خلف عن الحقيقة فى حق اللفظ اعلم انه لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بدليل انه لا يثبت الا عند فوات الحقيقة وتعذر العمل بها وفواته ولانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع الاب وفى ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجمع بين الحقيقة والمجاز وفى ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فى كذا والمجاز استعمل فى كذا وانما الخلاف فى جهة الخليفة فعنده خلف عن الحقيقة فى حق اللفظ اى حق التلفظ والتكلم دون الحكم بل هو فى حق الحكم اصل فالتكلم بقولك هذا اسد مثلاً للشجاع خلف التكلم بقولك هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخليفة الى الحكم وهو الشجاعة ثم الحكم بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة وهو الاسدية بناء على صحة التكلم فان قيل كيف يستعار هذا اسد لكن هذا اسد وهما على عبارة واحدة

قل لايبعد ان يختلف الشئ باختلاف صفة اسماءً وحكماً الاترى ان العصير حلال فاذا
تغير صار حراماً ثم اذا تخلل يصير ايضًا حلالاً فتغير الاسماء والاحكام باعتبار تغير
الصفاة فكذلك ههنا ∴ هذا اسد فى الموضوع له حقيقة وعن هذا اللفظ عند الاستعمال
فى المستعار مجاز بسبب اختلاف فى محله هذا هو المراد من خليفة المجاز فى التكلم
عنده وليس المراد ان قولك هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقولك هذا
شجاع كما زعم البعض لان المجاز لا يكون الا خلفا عن حقيقة التى نقلت عن محلها
الى محل المجاز فاما عن حقيقة الثابتة ∴ بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد
خلفا عن الشجاع لكان هذا ابنى خلفا عن هذا حر فلا يتاتى الخلاف فى قوله هذا
بنى الاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التى تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع فى
هذا المحل بل متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود
شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه كما سنبينه، وعندهما ∴ المجاز
خلف عن الحقيقة فى حق الحكم فقولك هذا اسد للشجاع خلف فى اثبات الشجاعة عن
قولك هذا اسد للهيكل فى اثبات الاسدية هذا هو المراد من خليفة المجاز عن
حكم الحقيقة عندهما وليس المراد ان شجاعة الشجاع خلف عن اسدية الهيكل عندهما
كما ظن بعضهم لما تقرر ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ اتفاقا هذا ما اختاره
المحققون فى تفسير الخلفية على القولين ثم انهم لما اتفقوا فى انه لابد لثبوت الخلف
من تصور الاصل قال ابو حنيفة رح لما صار المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم يشترط
صحتها فى حق التكلم من حيث اللغة لا فى حق الحكم فيجوز ان يصير اللفظ مجازا اذا صح المتكلم
وان استحال حكم الحقيقة واما لو كانت التكلم غير صحيح لغة لا يصير مجازاً وقالا لما
صارة الخلافة فى حق الحكم يشترط تصور حكم الحقيقة للمصير الى المجاز حتى لا يجوز
المصير اذا استحال حكم الحقيقة واليه اشارة بقوله حتى لوكانت الحقيقة اى المعنى الحقيقى
ممكنة فى نفسها اى تصورها غير محال الا انه اى الشان امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا اى و
ان لم يكن الحقيقة ممكنة صار الكلام لغوا لانه اشترط لثبوت الخلف امكان الاصل وتوهمه وعنده اى وعند
ابى حنيفة رح يصار الى المجاز وان لم يكن الحقيقة ∴ اى المعنى الحقيقى ممكنة فى نفسها لانه لفظ
صحيح لكن لا يمكن اجراؤه على الحقيقة ∴ فيصار الى المجاز احترازاً عن الغاء كلام العاقل

البالغ لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة فاعتبار الخلفية فيما هو المقصود اولى من اعتباره فى غيره وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة فى حق اللفظ اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لافى غيره وعلى ما زعما اى صاحباه رح يصير خلفا فيما لايجرى فيه الحقيقة والمجاز لانهما لايجريان فى المعنى و ذلك لان المعانى لاتقبل النقل من محل الى محل اما اللفظ فيجوزان يستعار من موضع الى موضع لان ذلك ثبت باصطلاح اما المعانى فحقائق لاتختلف الاترى الشجاعة التى فى الاسد لاتنقل الى الرجل الشجاع باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ تنقل اليه فعرفنا ان الخلفية فى التكلم لاغير ولقائل ان يقول لوكان التكلم بالمجاز خلفا عن التكلم بالحقيقة لكان يجب ان لا يجوز للمتكلم عند التكلم بالمجاز مع امكان بالحقيقة لان الحلف لايثبت الا عند تعذر الاصل وهذا مما لانزاع فيه مثاله اى مثال الاختلاف اذا قال رجل لعبده وهو اكبر سنا اى والحال ان العبد اكبر سنا اى عمرا من المولى هذا ابنى مقول قال لا يصار الى المجاز وهو الحرية عندهما حتى لايعتق العبد لاستحالة الحقيقة لاستحالة اثبات حكم الحقيقة وهو الذى يتبنى عليه الخلفية عندهما وذلك لان معنى قوله هذا ابنى انه مخلوق من مائى وابن خمسين سنة و شرط المجاز امكان الحقيقة فلا يثبت به الحرية خلفا عنها فيصير لغوا بخلاف ما اذا قال للاصغر سنا منه وهو معروف النسب من غيره هذا ابنى لان حكم الحقيقة وهو ثبوت البنوة منه ممكن لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطى بشبهة لكنه امتنع ثبوته مع الامكان لثبوة النسب ممن اشتهر منه النسب فجاز ان يخلفه المجاز وهو الحرية وعند ابى حنيفة رح يصار الى المجاز وهو الحرية لامكان التكلم بالحقيقة وهو الذى تبنى عليه الخلفية عنده حتى يعتق العبد لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة فى حق التكلم يحتاج الى صحة التكلم سواء كان صالحا لحكمه الاصلى ام لا وههنا التكلم صحيح لانه كلام تام مركب من مبتداء وخبر موضوع لاثبات المعنى بصيغة الا انه تعذر العمل بحقيقة ههنا وله فهلا

ــه قلنا الاصلية والخلفية بينهما بالنسبة الى الصالح الا المتكلم فانهما ... بلا تفاوة فى حق المتكلم انه حمل فى الكلام ابهما ... ان يراد ... لانه داب البلغاء ... ولم كلام الله ... الى مار عنه مع عدم السحر مطلقا ... سبحانه تعالى نبه الشنع فى معرض السامع عن حمل الكلام على المجاز مع امكان العمل على الحقيقة فافهم فانه بديع ١٢ تقرير جيب الدرر

متعين وهو العتق من حيث ملكه لانه لازم البنوة اذ البنوة في المملوك مستلزم للحرية فصار
مستعار له بقرينة صونا لكلام العاقل البالغ عن الالغاء كما اذا قال للاصغر منه سنا وهو مشهور
النسب من غيره فان قيل يشكل مذهبه بقوله لعبده هذا ابني .:. او لامته هذه بنتي فانه
يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى المجاز وهو العتق مع .:. صحة التكلم بالحقيقة قيل ان قوله
هذه بنتي اقرار بما هو سبب الحرية اصلا كذا في الكشف وفيه نظر لان هذا الجواب لا يطابق
السوال ولا يمس جانبه اصلا لان قوله هذا بنتي كلام تام مفيد للمعنى بنفسه الا انه امتنع العمل
هنا بحقيقته فينبغي ان يصار الى مجازه صيانة الكلام العاقل البالغ عن الالغاء بعين ما ذكرتم
في قوله هذا ابني للاكبر سنا منه وقيل الاصل ان المشار اليه اذا لم يكن من جنس
المسمى فالعبرة للمسمى كما اذا باع فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج فالبيع
باطل والذكور والاناث من بني ادم جنسان مختلفان فاذا لم يكن المشار اليه من
جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه في المعدوم
فلا يمكن ان يجعل البنت مجازا عن الابن كذا في الحواشي البزدوي ويمكن ان يقال
في قوله لامته هذا ابني او لعبده هذه ابنتي ١٢
بعون الله وحسن توفيقه لا نسلم ان التكلم بالحقيقة صحيح لان من شرط صحته ان
لا يكون معناه الحقيقي محالا لذاته بل يكون مما يمكن ان يراد هو بذلك الكلام في الجملة
لكنه انما يصير غير ممكن الارادة بعارض وذلك لان الكلام الصحيح ما يصلح التكلم بمعناه
الحقيقي بالنسبة الى قائل ما والا يكون كذبا ولغوا صريحا وهذيانا محضا وما علينا تصحيح
الهذيان والكذب المحض ولا شك ان كون العبد ابنة او كون الامة ابناء محالا لذاته اذ
لا يمكن ان يكون صحيحا بمعناه الحقيقي لا بالنظر الى هذا القائل ولا بالنظر الى قائل آخر
لان كل قائل يتكلم به يكون كذبا صريحا ولغوا محضا فلا يبتني عليه المجاز كما اذا قال لعبده
اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق فان معناه الحقيقي محال لذاته لان اعتاق المعدوم
محال لذاته اذ لا يمكن ان يكون صحيحا بمعناه الحقيقي بالنسبة الى قائل ما فيكون لغوا
محضا وكذبا صريحا فلا يبتني عليه المجاز بخلاف قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني
فان معناه الحقيقي ليس محالا لذاته لان هذا كلام صحيح بمعناه الحقيقي بالنسبة الى قائل ما
وان لم يكن صحيحا بالنسبة الى هذه القائل فيكون امتناعه بعارض كون القائل اصغر
سنا فيصح ابتناء المجاز عليه لا يقال ان قوله لعبده هذا ابنتي او لامته هذا ابني الخ

ليس محالا لذاته لانه صحيح بمعناه الحقيقي في الجملة نظرا الى استعماله بعينه في محل آخر بان كان المشار اليه جارية او عبدا لصحة قوله هذا ابنتي او لامته هذا ابني اذا استعمل في محل آخر بان كان المشار اليه جاريه اوعبدا يكون ذلك كلاما آخر لا هذا فيبقى هذا على الاستحالة كما كان بخلاف قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فانه اذا استعمله قائل آخر بان قاله من هو اكبر سنا منه من العبد يكون ذلك عين هذا الكلام فلا يكون محالا لذاته و ذلك لان الكلام لا يختلف باختلاف المتكلم لان المتكلم خارج عن الكلام امّا باختلاف المشار اليه فيختلف لانه داخل في الكلام وذلك لان اسم الاشارة وان كان كلي الوضع لكنه جزئي الاستعمال فاذا استعمل في محل صار مشار اليه جزئيا حقيقيا ثم اذا استعمل في محل آخر صار ماصدق عليه اسم الاشارة جزئيا آخر فلا يكون هذا الكلام عين ذلك الكلام بل يكون كلاما آخر فيبقى هذا على الاستحالة كما كان فانظر بعين الانصاف كيف تم الكلام وبلغ منتهى المرام وبهذا الجواب ؞ اندفع كثير من الشبهات التي ترد نقضا على ابيحنيفة" فان قيل ما الفرق بين قوله اعتقتك قبل ان اخلق او ان تخلق وبين قوله حررتك قبل ان تخلق او قبل ان خلق في ان العتق يثبت في المسئلة الثانية دون الاولى مع ان المعنى الحقيقي محال لذاته في كلتا المسئلتين قيل الفرق بينهما ان الاعتاق من قبيل الاثبات لانه عبارة عن اثبات القوة الشرعية على مامر تحقيقه والتحرير من قبيل الاسقاطات لانه عبارة عن ازالة ؞ الملك ولا يشترط للسلب وجود الموضوع فلا يشترط للتحرير وجود المحرر قبل الخلق فثبت العتق في الثانية دون الاولى فان قيل ازالة الملك يستلزم ثبوت الملك وهو قبل الخلق غير ممكن فالتحرير الذي هو عبارة عن ازالة الملك كان كذلك فكيف يثبت مضمونه قيل معنى التحرير ازالة الملك يستلزم ثبوت الملك فكان استلزام التحرير الملك ضمنيا والضمنيات لا تعتبر والله اعلم بالصواب فان قيل يشكل مذهبهما بقولهم هذا اسد للشجاع فان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على انه استعارة صحيحة مع انه لايتصور الاسدية بحقيقتها في الرجل الشجاع فاشتراط امكان المعنى الحقيقي في محل المجاز اذا كان المجاز في المركب دون المفرد والمجاز

فی قوله هذا اسد فی المفرد وهو لفظ الاسد بخلاف هذا ابنی فی المسئلتا فان المجاز فیه فی المرکب فافترقا کذا فی السعنا فی شرح البزدوی والقائل ان یقول ان قوله هذا ابنی وهذا اسد کل واحد منها جملة اسمیة فما الفرق بین ان یکون المجاز فی هذا اسد فی المفرد وفی قوله هذا ابنی فی المرکب واجیب بان قوله ابنی اسم مشتق لان معناه مولود منی والخبر اذا کان مشتقا کانت الاستعارة فی الاسناد لا فی المفرد بخلاف قوله اسدا فانه اسم جنس والخبر اذا کان اسم جنس کانت الاستعارة فی للفرد لا فی الاسناد فافترقا کذا قیل والصواب ان یقال فی الجواب عنه ان المجاز لا یتحقق الا بالاتصال والاتصال فی هذا اسد لا یتعلق بالترکیب بل یتعلق بالمفرد وهو لفظ الاسد لان نفس الاسدیة یستلزم الشجاعة فیکون المجاز فی لفظ الاسد بخلاف الاتصال فی قوله هذا ابنی فانه یتعلق بالترکیب الاضافی لا بالمفرد لان نفس البنوة لا یستلزم الحریة بل البنوة المضافة الی المالک یستلزم ذلک الا تری انک لو قلت لعبده هذا ابن بدون الاضافة لا یعتق فعلم ان المجاز فی هذا اسد فی لفظ الاسد وفی هذا ابنی فی الاضافة لا فی لفظ الابن فاعرف فانه حسن بدیع وقیل فی الجواب عن اصل السوال (وهو قوله فان قیل یشکل مذهبهما الخ) ان الاسدیة بحقیقتها یتصور فی الرجل الشجاع بالکرامة او بالنسخ فی نفس الامر ومثل هذا الامکان فی الحقیقة یکفی للمصیر الی المجاز ولهذا یصار الی المجاز فی صورة النکاح بلفظ البیع والهبة مع ان الحقیقة وهو تملیک الحرة بالبیع والهبة محال وباعتبار ان تملیک الحرة بالبیع والهبة ممکن فی الجملة بان ارتدت والحقت بدار الحرب ثم سبیت فصارت مملوکة وهذا القدر من الامکان فی الاصل کاف للصیرورة الی الخلف وکذا یصار الی الخلف وهو الکفارة فی مسئلة مس السماء والصعود الیها وتحویل الحجر ذهبا لان ذلک ممکن کرامة فلم یبطل قولهما بهذا النقض قیل فی الجواب ان قوله هذا اسد لیس باستعارة بل تشبیه بغیر آلة التشبیه ما عرف فی علم البیان ان الاستعارة لا تجری فی خبر المبتداء لان الاستعارة عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقة فی الشئ لاجل المبالغة فی التشبیه مع حذف المشبه لفظا ومعنی وخبر المبتداء لا بد له من مبتداء لفظا او تقدیرا والقائل ان یقول هذا الجواب انما یتأتی علی اصطلاح علماء البیان لا علی اصطلاح الفقهاء واهل اللغة فان المجاز والاستعارة

عندهم مترادفان على ما سنذكره على ان قوله ابنى فى مسئلتان ايضاً خبر فينبغى ان لايكون قوله هذا استعارة بل يكون تشبيها بحذف آلة التشبيه وفى التشبيه لايعتق العبد بالاتفاق سواء كان اكبر سنا من المولىٰ او اصغر سنا منه واجيب عن هذا بان ماذكرنا من قوله هذا اسد ليس باستعارة بل تشبيه بحذف آلة بناء على ان الاستعارة لايقع فى خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية اما الاستعارة فى المشتقات فانها يجرى فى خبر المبتداء عندهم بالاتفاق ويسمى استعارة تبعية كما يقال الحال ناطقه اى دالة استعيرت للدلالة وههنا خبر المبتداء وهو ابنى مشتق لما مر فيجوز فيه الاستعارة باتفاقهم بخلاف هذا اسد فان خبره اسم جنس فلا يجوز فيه الاستعارة وعلى هذا اى بناء على الاصل المذكور وهو ان الخليفة فى التكلم وفى الحكم عندهما يخرج من التخريج اى يستخرج فقوله على هذا متعلق بمحذوف اى وبناء على هذا وهو بمعنىٰ مبنى وقع صفة مصدر محذوف اى ويخرج تخريجا مبنيا على هذا الحكم فى قوله اى قول الرجل له على الف او على هذا الجدار وقوله عبيدى حر او حمارى حر فان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما بلا تعين وهى غير ممكنة فى نفسها لان احدهما وهو الجدار او الحمار ليس بمحل للزوم الالف وثبوة الحرية فعندهما يصير الكلام لغوا كما فى مسئلة السابقة لانه لم ينعقد حكم الحقيقة فلايصح حكم المجاز و عنده يصار الى المجاز وهو التعيين لانه لفظ صحيح والمعنى ان الالف على وان عبدى حر ولقايل ان يقول مالا بىحنيفة رح صحيح قوله عبدى او حمارى حر وَ الغَى قوله احدهما حرمع ان حمل لفظ احدهما ايضا على احد معينا ممكن فما الفرق بينهما وايضا له ان يقول ان ذكر الاعم وارادة الاخص لايجوز كذكر الحيوان وارادة الانسان فكيف يراد الواحد المعين من واحد غير معين ولايلزم على هذا اى على الاصل المذكور لابى حنيفة رح وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط الصحة التكلم ما اذا قال لرجل اى حكم حاصل وقت قول الرجل لامرأته هذه ابنتى ولها اى وللمرأة نسب معروف من غير ذلك الرجل قيد به لانها لوكانت مجهولة النسب يثبت النسب منه وتحرم عليه حيث لا تحرم المرأة عليه اى على الرجل عندنا خلاف للشافعىؒ ولا تجعل ذلك اى قوله هذا ابنتى مجازا عن الطلاق المحرم مع انه كلام تام مفيد للمعنى بنفسه وقد تعذر العمل

بحقيقة لنبوة النسب من غيره بل هو لغو سواء كانت المرأة اصغر سنامنه او اكبر لان
دليل على قوله ولايلزم اى انما لايلزم ذلك لان هذا اللفظ وهى قوله هذا ابنتى لوصح
معناه اى لو ثبت موجبه وهوالبنتية لكان ذلك المعنى منافيا للنكاح لان البنتية تنافى
النكاح فيكون ذلك المعنى تنافى بحكمه اى لحكم النكاح وهوالطلاق لان منافى اللازم
مناف للملزوم وانما سمى اطلاق حكم النكاح لان ملك الطلاق مستفاد بالنكاح
فكان النكاح بمنزلة علته العلة للطلاق فلا يصح ان يذكر البنتية ويراد بها الطلاق
لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافى لان مبنى الاستعارة على الاتصال و
المنافات يابى ذلك فحاصل الجواب ان الاستعارة انما يمتنع ههنا لعدم صحة الاتصال
بين الحقيقة والمجاز لا لعدم تصور الحقيقة ثم يرد عليه ان ∵ البنوة مناف للملك
فيكون منافيا لحكمه وهوالعتق كما ان البنتية مناف للنكاح فيكون منافيا لحكمه وهوالطلاق
فكيف يستعار البنوة للعتق ولا استعارة مع وجود التنافى فقال فى الجواب بخلاف قوله
اى قول المولى لعبده هذا ابنى فان البنوة لا تنافى بنوة الملك للاب بل يثبت الملك للاب
ثم يعتق عليه اى يعتق الابن على الاب لقوله عليه الصلوة والسلام من ملك ذا رحم محرم
عتق عليه فلا تكون منافيا للعتق فصح استعارتها للعتق فان قيل لم لم يجعل قوله هذه
ابنتى مجازا عن الحرمة التى هى من موجبات البنتية حذرا عن الغاء كلام العاقل البالغ
كما جعلتم قوله هذا ابنى مجازا عتق الذى هو من موجباة البنوة فيكون معنى قوله هذه ابنتى
هذه حرام علىّ او هذه محرمة على فيكون من باب الكنايات من الطلاق وتطلق بالنية
اوحال مذاكرة الطلاق قيل الحرمة التى هى من موجبات البنتية هى الحرمة المؤبدة
وليس فى يد الزوج اثبات تلك الحرمة بقوله وانما يثبت ذلك بسببها مثل الرضاع
والمصاهرة وغيرذلك ولم يوجد شئ من اسبابها فلايمكن اثباتها بمجرد قول الزوج ـ
فالحاصل ان الحرمة الثابتة بالطلاق ليس من موجبات البنتية لما بينا من المنافات
فلا يصلح ان يكون هذه ابنتى مجازا عنه ومايصلح مجازا عنه وهو الحرمة المؤبدة
لايملك الزوج اثباتها بخلاف العتق فانه من موجباة البنوة فيجوز ان يجعل مجازا عنه
فان قيل ان البنوة لما كانت مستلزمة للحرمة المقيدة وهى الحرمة ∵ المؤبدة كانت
مستلزمة للحرمة للطلقة ايض اذ المطلق موجود فى المقيد لانه جزء المقيد فيتحقق الاتصال

بین البنتیۃ ومطلق الحُرمۃ فینبغی ان یکون مجازا عن مطلق الحَرمۃ فیقع به الطلاق فی ضمن مطلق الحرمۃ فی الطلاق قیل لایمکن اثبات مطلق الحُرمۃ ھُہنا لانه لو ثبت فاما ان یثبت فی ضمن الطلاق اولاً ولا یمکن الاوّل لما بینا من المنافاۃ ولا استعارۃ مع وجود التنافی وکذا الثانی لانعقاد الاجماع علی انه لا ولایۃ للعبد علی اثبات الحرمۃ فی المراءۃ بدون الطلاق ولقائل ان یقول اذا قال لامراءته انت علی مثل امی ونوی به الطلاق یقع الطلاق تشبیها لها بالام فی الحرمۃ مع ان الحُرمۃ التی ھی من موجبات الاموميۃ ھی الحرمۃ المؤبدۃ والزوج لایملك اثباتها والحُرمۃ الثابتۃ بالطلاق لیس من موجباۃ الامومیۃ فکان التنافی بینھُما مثل التنافی بین البنتیۃ والحُرمۃ الثابتۃ بالطلاق واجیب بان قوله انت علی مثل امی اذا نوی به الطلاق لیس باستعارۃ بل تشبیهه[1] فی حق الحرمۃ بخلاف هذه ابنتی اذا نوی به الطلاق فانه استعارۃ ولا استعارۃ مع وجود التنافی .:. فصل فی تعریف طریق الاستعارۃ ای فی تعریف الاصُول الی صحۃ الاستعارۃ الاستعارۃ والمجاز مترادفان عند ایمۃ الفقه اذ معنی کل واحد منهُما عندھم استعمال اللفظ فی ما وضع له لعلاقۃ بینھُما وعند ایمۃ البیان الاستعارۃ نوع من المجاز عندھُم ینقسم الی مرسل واستعارۃ قالوا انکانت العلاقۃ بینھُما وجه التشبیه[2] سموا استعارۃ والا مرسل ثم اعلم انك اذا قلت رایت اسدا یرمی فالمستعار لفظ الاسد والمستعار له الانسان الشجاع والمستعار عنه الھیکل المخصوص ومایقع به الاستعارۃ ھوالاتصال وھو المعنی اللازم المشهور فی الیکل وھو الشجاعۃ ثم طریق الاستعارۃ عند العرب الاتصال بین الشیئین صورۃ او معنی کما فی تسمیۃ المطر سماءً والشجاع اسدا وفی الشرعیات الاتصال من حیث السببیۃ والتعلیل نظیر الصُورۃ والیه اشار الشیخ بقوله اعلم ان الاستعارۃ فی احکام الشرع خص احکام الشرع بالذکر لانه فی بیان اقسام الکتاب التی یعرف بها احکام الشرع مطردۃ ای جاریۃ وشایعۃ بطریقین[1] احدھا ای احد الطریقین ثابت بوجود الاتصال ای بسبب وجود الاتصال بین العلۃ والحکم

(Marginal glosses: ای فی محاوراتهم ولغاتهم — مثال الاتصال المعنوی — مثال الاتصال الصوری)

[1] قوله بطریقین ترك المص الاستعارۃ بالمعنی وحصرها علی نوعی الصوری فی المشروعات ولم یتعرض للقسم المعنوی اصلا ولعله اعتبر الغالب والله اعلم بذلك ۱۲ فصول فقیر نجیب الله

[2] قوله وجه التشبیه کاستعارۃ الاسد للشجاع بقوله زید کالاسد او قال رایت اسد یرمی ۱۲ ن رح

والثانی ای الطریق الثانی ثابت بوجود الاتصال بین السبب المحض والحکم والاتصال فی معنی المشروع کیف شرع نظیر المعنیٰ یعنی اذا تأملتَ فی مشروع ووقفتَ علی معناه فان وجدتَ ذلكَ المعنیٰ فی مشروع آخر جوز استعارة احدهما للآخر ولذلكَ استعیر الحوالة للکفالة وبالعکس والصدقة للهبة وبالعکس والکفالة للحوالة وبالعکس والاداء للقضاء وبالعکس وانما ترک المص هذا القسم وحصرها فی احکام الشرع علی نوعَیِ الصوری اِمّا لکثرة هٰذه القسم وقِلت ذلك القسم واِمّا لاحتیاج هذا القسم الی بیان الفرق بین اتصال العلة والحکم وبین اتصال السبب بالمسبب الذی یبتنی علیه المسئلة الخلافیة وهی استعارة الفاظ الطلاق للعتق کما سجئ بخلاف القسم الاوّل فانه مطرد لاحاجة فیه الی بیان الفرق فانه فی حکم العلة فی صحة الاستعارة السّبب مایکون مفضیا الی الحکم فی الجملة بدون ان یکون موضوعا له مثل البیع فانه یفضی الی ثبوت ملک المتعة اذا صادف الجواریَ وان لم یکن موضوعا له مثل الاعتاق فانه یفضی الی ازالة ملک المتعة اذا صادف الجواری وان لم یکن موضوعا له وانما اکد السبب بالمحض لان السبب قد یطلق علی العلة مجازا یقال الشری سبب للملک والنکاح سبب للحل فدفع به ذلک الاحتمال وقیل انما اکد به احترازا عن السبب الذی نزل منزلة العلة بان یکون خاصانه فی حکم العلة فی صحة الاستعارة من الطرفین والاول ای الاتصال الاول منهما ای من الاتصالین وهو وجود الاتصال بین العلة والحکم یوجب ای یثبت صحة الاستعارة من الطرفین ای من الجانبین حتی جاز ذکر العلة وارادة الحکم وکذا عکسه لان مصحح الاستعارة هو الاتصال وهو باعتبار الافتقار وهو فی العلة والمعلول من الطرفین اذ الحکم لایثبت الا بعلة فیکون مفتقرالیها وتابعا لها من حیث الوجود والعلة لم تشرع الحکم الا لحکمه حتی لا یکون مشروعة فی محل لا یتصور شرع الحکم فیه نحو بیع الحر ونکاح المحارم فکانت مفتقرة الی الحکم وتابعة له من حیث العرض واذا کان کذلک استوی اتصال کلواحد منهما بالآخر فیعم جواز الاستعارة مع الطرفین فان قیل الحکم لایفتقر الی العلة المعینة لانه قد یوجد بدونها کالملک بغیر شراء مثل الهبة والارث وغیر ذلک قیل الافتقار الی العلة المعینة غیر مشروط فی باب الاستعارة لانه لو شرط

بمعنی التبرع | بمعنی التوثیق | ای الاتصال فی المعنی المشروع | بمعنی تسلیم الواجب | بل البیع موضوع لاثبات ملک الرقبة | بجمع جاریة | الاعتاق | ای ملک الرقبة | ای بالتأکید بذکر قید المحض | المص

ذلك لم يجز استعارة العلة للحكم الا اذا كان الحكم مختصاً بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم استعار و الخمر للاثم فى قولهم تركنا مابه بأس لئلا يلزم الخمر اى الاثم والاثم غير مختص بالخمر بل المشروط فى جوازها الافتقار الى ما يصلح علة للحكم فى نفس الامر لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيكون كلواحد من افرادها صالحا لان يوجد الحكم به مفتقر اليه الحكم فى نفس الامر فيجوز استعارته الحكم والثانى اى الاتصال الثانى وهو وجود الاتصال بين السبب والحكم يوجب اى يثبت صحتها اى صحة الاستعارة من احد الطرفين وهو اى الاستعارة من احد الطرفين استعارة الاصل للفرع اى السبب للحكم دون عكسه لان الشرط فى صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه كالسبب ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب هو المفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ماهو من لوازمه تقديرا واما السبب فمستغن فى ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به واما ثبوت المسبب له فمن الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية و الاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل به حل[له] فاذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا لازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعاره المسبب للسبب فان قيل جاء فى التنزيل استعارة المسبب للسبب مثل قوله تعالى وانى ارانى اعصر خمرا اى عنباً والعنب سبب الخمر وقوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله اى فاذا اردت قراءت القران والارادة سبب للقراءة قيل استعارة المسبب للسبب اذا كان مختصابه جائز والخمر مختص بالعنب وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار فى معنى العلة والمعلول فيصح الاستعارة من الجانبين

[له] قوله الاتفاقية لامن امور الاصلية ومعرفة الحكم الاصلى من الاتفاقى ان لا صلى لا ينفك من المثبت وهو العلة بل بينهما ملازمة وهما الموضوع والموضوع له والحكم الاتفاقى ما ينفك ويخالف عنه مثبته يعنى يوجد مثبته ولا يوجد حكمه الاتفاقية فى بعض الاماكن كالشراء فان حكمه الاصلى الملك والشراء لا يخالف الملك وحكمه الاتفاقى حال الاستمتاع والشراء لا يخالف الحل فى بعض الاماكن كشراء العبد والاخت من الرضاع وغيرهما والمثبت علة بالنسبة الى الحكم الاصلى وسبب بالنسبة الى الاتفاقى كالشراء علة الملك وسبب الحل وانما عد المسبب من الاتفاقية لان السبب يشبههما ان اتفق اصابته السبب محل المسبب والا فلا كالشراء ان اصاب الامة المسلمة غير المحرمة يثبت الحل والا فلا هذا ما سنح لى بفضله العميم ١٢ فقير نجيب الله محمد خواجوى

والارادة والقصد علة للفعل لعدم الواسطة بينهما لان الفعل يوجد عن القصد وينعدم
عند عدمه كذا قيل وفى كلا الجوابين نظر اما الثانى فلانا لانم ان الارادة علة للفعل اذ العلة
اى جواب السوال الوارد على لفظ المجرد وجواب سوال الوارد على القرآن ۱۲
لا تنفك عن المعلول والارادة قد تنفك فى المراد وانما العلة هى الاستطاعة المتخللة
بين الارادة والفعل على ما عرف فبهذا الجواب لايحصل التفصى عن استعارة المسبب للسبب
اما الاول فلان علة عدم جواز استعارة المسبب للسبب عدم افتقار السبب الى المسبب
على ما مر وبالاختصاص لايثبت الافتقار من جانب السبب اصلا الاترى ان الخمر اختص
بالعنب لايصير العنب مفتقرا الى الخمر اصلا فلا يكون السبب متصلا بالمسبب فكيف يصح
الاستعارة من الطرفين واجيب بان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان
السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال
من الطرفين الاترى ان الخمر لما اختصت بالعنب بدون مائه ولقائل ان يقول ان المطر مختص
بالسحاب فينبغى ان يجوز ذكر المطر وارادة السحاب كما جاز عكسه وانه لا يجوز ويمكن
ان يجاب عن قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا بان هذه الاستعارة يحتمل ان يكون من
قبيل تسمية الشئ بما يؤول اليه اومن قبيل اطلاق الجزء على الكل لا من باب
اطلاق الكل على الجزء لا من باب اطلاق الحكم على السبب وذلك العنب مركب
بثفله ومائه وقشره ∴ والخمر هو ماء العنب ويسمى الماء خمرا باعتبار مايؤول
اليه اومن قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان العصر سبب لاستخراج الماء الذى
يكون خمرا فيكون المراد من العصر الاستخراج وسمى الماء خمرا باعتبار مايؤول اليه على
ان الخمر اسم العنب بلغة اهل عمان (اسم بلد ۱۲) فيحتمل ان يكون هذا واردة على لغتهم فلا استعارة
فيه اصلا مثال الاول اى مثال الاستعارة من العلة والحكم فيما قال رجل ان ملكت
عبدا فهو حر فملك الرجل نصف العبد فباعه اى فباع الرجل ذلك
النصف ثم ملك النصف الآخر من العبد لم يعتق النصف الثانى اذ لم يجتمع فى ملكه
اى ملك ذلك الرجل كل العبد فلم يتحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد ملك النصف
الآخر لايوصف بملك العبد ولا يقال عرفا انه ملك العبد الاترى ان الرجل يقول والله
ما ملكت مأتى درهم قط ولعله ملكها زيادة متفرقة [بان ملك مائة درهم ثم بذلها فى العاملة ثم ملك ثمانين ثم بذلها ثم وثم ۱۲]
لكن لما لم يجتمع فى ملكه مائتا درهم يكون صادقا ولو قال الرجل ان اشتريت عبدا فهو حرفا

شتری ای الرجل نصف العبد فباعه ای فباع ذلك النصف ثم اشتری النصف الآخر من العبد عتق النصف الثانی لتحقق الشرط وهو شری العبد فانه بعد شری النصف یوصف بشراء العبد ویقال انه مشتری للعبد وذلك لان کونه مشتریا له لایتوقف علی ملکه الایری انه لوقال ان اشتریت عبدا فامرأتی طالق فاشتراه لغیره یحنث ومدار الفرق بین هاتین المسئلتین علی اصل متقرر فی الشرع وهو ان المطلق قدیتقید بدلالة العرف والعادة ایض[کمطلق اسم الدراهم یتقید بنقد البلد فمطلق الملك یتقید بالاجماع لحکم العرف والعادة ایض] وفی فصل الشراء لم یوجد مثل هذا العرف فبقی علی اطلاقه وقد حکی عن الشیخ الامام ابی بکر الاسکاف انه کان اماما ببلخ وله بوّاب یقال له اسحاق کلما یدرس هذه المسئلة یدعوه ویقول هل ملکت مائتی درهم فیقال لاثم یقول هل اشتریت بمائتی درهم شیئا فیقال نعم فوضح علی اصحابه ان العرف کما ذکرنا ویسمی هذه المسئلة اسحاقیة لایقال المطلق ینصرف الی الکامل والکامل هو المجتمع للاجزاء فینبغی ان لایعتق النصف الثانی فی فصل الشراء وایض لانا نقول المطلق ینصرف الی الکامل فی الماهیة لافی الصفات اذهو غیر متعرض للصفة اصلا لکنه بقید الاجتماع فی الملك للعرف فلاشك ان شراء نصف العبد کاملا کشراء کله اذ هو مبادلة المال بالمال وهذا یتحقق بکماله فی لشراء البعض کما یتحقق فی شراء الکل والناقص منه ان یوجد احد جزئیه من الایجاب والقبول فلما وجد الشرط وهو الشراء الکامل فی العبد الکامل عتق النصف الثانی ثم انما وضع المسئلة فی المنکر لان العبد اذا کان معینا یستوی الحکم فیه بین الملك والشراء حتی یعتق النصف فی الوجهین جمیعا لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف وقد عرف ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر فان قیل قد ذکرتم الملك یقع علی المجتمع دون المتفرق عرفا والاجتماع فی الملك بصفة العبدیة بعد الزوال لا یتحقق سواء کان العبد حاضرا اوغائبا .. فکیف یصح الفرق بین المنکر والمعروف قیل ذلك العرف فی المنکر دون المعین لان الانسان فی العادة لایستحسن نفسه ان یقول ماملکت هذا الالف قط وقد ملکه متفرقا وذلك لانه اذا اشار الی المعین فقد قصد نفی الملك عن المحل وذلك یحصل فی المحل باذمنة متفرقة واذا لم یشر الی المعین فقد قصد نفی الغناء عن نفسه والغناء لا یحصل الابملك

مجتمعا فوجب العمل باطلاق اللفظ فی المعین وتقیده بصفة الاجتماع فی المنکر
کذا قیل ولو عنی ای نوی بالملک الشراء فی المسئلة الاولی او بالشراء الملک فی المسئلة
الثانیة صحت نیة بطریق المجاز لان الشراء علّة ای علة الملک لانه وضع لاثبات
الملک لا بالواسطة والملک حکمه ای حکم الشراء فعمت الاستعارة بین العلة وهی
الشراء والمعلول وهو الملک من طرفین حتی لا یشترط الاجتماع فی عنایته الشراء بالملک
ای فی قصد الحالف
لیعتق النصف الثانی ویشترط الاجتماع فی عنایة الملک بالشری فلا یعتق النصف الثانی
ثم هذا اعنی قوله ولو عنی بالملک الشری او بالشری الملک مقصود بالتمثیل واما ایراد
المسئلتین الاولین فلبیان ما بین معنی الشری ومعنی الملک من التفاوت حتی یتحقق الاستعارة
بنقل اللفظ من معنی الی معنی ولقائل ان یقول متی امکن العمل بالحقیقة سقط
المجاز فکیف یصح عنات احدهما بالآخر مع امکان العمل بالحقیقة واجیب بان هذا
فی حق السامع یعنی لا یجوز للسامع ان یحمل کلام المتکلم علی المجاز مع امکان حمله علی
الحقیقة لا فی حق المتکلم فانه مخیر بین ان یتکلم بالحقیقة وان یتکلم بالمجاز الا تری
ای نیة احدهما
انه جاز للمتکلم ان یقول رأیت اسدا مع انه یمکن ان یقول شجاعا وعنایت احدهما
بالاخری فی حق المتکلم ولقائل ان یقول عنایت احدهما بالآخر بیان تفسیر او بیان تغیر
اذ لا یحتمل غیرهما ولا یستقیم الاول لانه لا یاتی الا فی المجمل والمشترک وما فی حکمها
فی الابهام وقوله ملکت واشتریت خاصان والخاص لا یحتمل بیان تغیر لکونه بیّنا ب تفسیر
وکذا الثانی لانه لا یصح منفصلا وهذا البیان صحیح منفصلا ویمکن ان یقال ان هذا
بیان تغیر وهو نوعان احدهما ما لا یحتمله اللفظ کالشرط والاستثناء وهو لا یصح
بالنیة بل یحتاج الی التلفظ بالمغیر متصلا والثانی ما یحتمله الفظ وهو یصح
بالنیة ولا یحتاج الی التلفظ بالمغیر متصلا وههنا من هذا القبیل والله اعلم بالصواب
الا انه فیما یکون تخفیفا فی حقه جواب ما یقال لو صحت الاستعارة من الجانبین یصدق
فیما اذا عنی بالشراء الملک واللازم منتف حتی یحکم القاضی یعتق النصف الثانی ولا
یقبل نیته فقال فی الجواب الا انه فیما یکون تخفیفا فی حقه ای لکن الشان والقائل
الذی اعنی فی عنایته یکون تخفیفا فی حق القائل وذلک فیما اذا عنی بالشراء الملک
لا یصدق فی القضاء لانه نوی خلاف الظاهر وفیه تخفیف علیه فکان فیه مظنة

التهمة فلا يصدق فی ترك الحقيقة فی القضاء خاصة مصدر وقع موقع الحال
ای قد خص خاصة لمعنى التهمة بفتح الهاء ای تهمة التخفيف على نفسه والعتق
مما يحتاط فی اثباته لا لعدم صحت الاستعارة و لهذا يصدق فی الديانة بخلاف
ما اذا اعنى بالملك الشراء فان فيه تغليظا و تشديدا عليه فيصدق فی الديانة
و القضاء فان قيل اذا اعنى باحدهما الآخر فلا يخلوا من انه نصب القرينة الصارفة
عن الحقيقة ام لا فان نصب انتفى التهمة فينبغی ان يصدق فيما فيه تخفيف عليه
قضاءً وان لم ينصب فكيف يصح ارادة المجاز بدون القرينة الصارفة ومتى
امكن العمل بالحقيق سقط المجاز قيل المراد الثانی و المجاز فی النفس الامر
لا يحتاج الی القرينة لصحته حتی صح ارادته بدون القرينة فيما بينه وبين
الله تعالى وانما اشترط القرينة فی مقام الخطاب لان المقصود من الكلام فی هذا
المقام افهام المخاطب وهو لا يفهم بدون القرينة فاذا اعنى بالشری الملك ولم ينصب
قرينة المجاز تعمل نيته فيما بينه وبين الله تعالى لكن السامع لما لم يفهم ذلك
لا يصدق بيانه قضاءً لمكان تهمة الخفيف عليه لانفساد فی الاستعارة على ان
النية من القرائن الصارفة عندهم لكنها قرينة غير ظاهرة فتصح ارادة المجاز
بهذا القرينة فيما بينه وبين الله تعالى لكن لا يصدق القاضی لانه نوى خلاف
الظ وفيه تخفيف عليه فكان فيه مظنة التهمة فان قيل اذا اعنى بالملك الشری
ففيه ايض تخفيف عليه حيث لا يعتق العبد اذا ملكه بالهبة و الارث او غيرهما
من اسباب الملك فينبغی ان لا يصدق ايضا فی القضاء لمكان التهمة التخفيف عليه
فكيف يصح تفسير ما فيه تخفيف فی حقه بعناية الملك بالشری فالحاصل ان كلام
الفصلين تغليظا من وجه و تخفيف فبقی عناية الشراء بالملك من حيث انه يعتق فی صورة
الاجتماع والافتراق تغليظا عليه ومن حيث انه لا يعتق اذا ملكه بالهبة اوبالارث
وفی صورة عناية الملك بالشراء من حيث انه يعتق سواء ملكه بالشراء او بالهبة
او بالارث تغليظا من حيث انه لا يعتق فی صورة الافتراق تخفيف عليه فی القول بكونه
مصدقا فی القضاء فی صورة الاول دون الثانية تحكم محض قيل هذا الاشكال يتوجه
على المصنف حيث قال الا انه فيما يكون تخفيف فی حقه لا يصدق وهو عام يتناول

ما اذا عنی الملک بالشری وقد دخل العَبد ملکہ بالشراء متفرقا وما ∴ اذا عنی الشراء
بالملک و قد دخل فی ملکہ بعد التعلیق بالھبۃ والارث وانما یتوجہ علی الشارحین
حیث فسروا ما فیہ تخفیف علیہ بعنایۃ الملک بالشراء واذا حمل تفسیرھم
فیما اذا دخل العَبد فی ملکہ بالشراء متفرقا لابسبب آخر کان المعنی فملک نصف
العبد بالشری فباعہ ثم ملک النصف الآخر بالشری لایتوجہ الاشکال علیھم ایضاً
فتأمل مثال الثانی ای مثال الاستعارۃ بین السبب والحکم اذا قال رجل لامرأتہ
حررتک ونوی بہ الطلاق یصح لان التحریر بحقیقتہ ای بمعناہ الوضعی یوجب ای
یثبت زوال ملک البضع بواسطۃ زوال ملک الرقبۃ یعنی ان التحریر ∴ بحقیقتہ توجب
زوال ملک وبواسطۃ یوجب زوال ملک البضع فکان ای التحریر سبباً محضاً لزوال
ملک المتعۃ لکونہ مفضیا الیہ لا لعلۃ لان العلۃ ھی التی لا یتخلل بینھا وبین الحکم
واسطۃ وھنا قد تخللت الواسطۃ بینھما وھی زوال ملک الرقبۃ و لان علۃ الشیٔ
مایکون موضوعا لذلک الشیٔ والتحریر انما وضع لازالۃ الرقبۃ لا لازالۃ ملک المتعۃ
ولان العلۃ لاتنفک عن الحکم والتحریر قد یوجد بدون زوال ملک المتعۃ کتحریر
العَبد والاخت من الرضاعۃ ونحوھما فیجاز ان یستعار التحریر الذی ھو موضوع لازالۃ
ملک الرقبۃ للطلاق الذی ھو مزیل المُلک المتعہ علی طریق ذکر السبب و ارادۃ المُسبب
فان قیل ینبغی ان یقع الطلاق بالفاظ العتق بدون النیۃ لان کل موضوع یکون المحل متعینا
لنوع مجاز لایحتاج الی النیۃ حذرا عن الغاء الکلام العاقل البالغ ولھذا ینعقد
النکاح بلفظ الھبۃ والتملیک بدون النیۃ وکذا یثبت العتق بقولہ ھذا ابنی
بدونھا قیل انما یحتاج الی النیۃ لان المحل المضاف الیہ (للحریۃ) وھو الطلاق غیر
معین لھذا المَجاز بل ھو محتمل لحقیقۃ وصف الخدمۃ فیحتاج الی النیۃ
لتعین المجاز بخلاف استعارۃ الفاظ التملیک للنکاح فان اضافتھا الحرۃ
لاتدل الا علی النکاح وکذا استعارۃ ھذا ابنی لان اضافتہ الی العَبد لاتدل الا علی
الحریۃ فان قیل المعتبر فی باب المجاز ھو السببیۃ بین المعنی الحقیقی والمجازی لکون
الطلاق اسم السبب علی المسبب وھھنا لیس کذلک لان المعنی الحقیقی للاعتاق
اثباۃ القوۃ الحکمیۃ لغۃ وشرعا کما سنبینہ قریبا والمعنی الحقیقی للطلاق ازالۃ القید

الشرعي وايسر بين اثبات القوة وازالة القيد سببية قيل قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل الموضوع لاجل الغرض في مسببه مجاز كاستعمال البيع والهبة الموضوعين الغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة وهنا زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة وان لم يكونا المعنى الحقيقي لالفاظ العتق والطلاق لكن غرضهما كذا قيل وفيه نظر لانه على هذا يلزم تعدد المجاز في لفظ واحد لان ارادة الغرض من المعنى الحقيقي مجاز ثم ارادة مسبب الغرض منه مجاز آخر ومثل هذا لا يجوز على انا لا نم ان ازالة ملك الرقبة غرض من اثبات القوة الشرعية بل الامر على العكس وهذا ظاهر ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يصح نية الطلاق من الفاظ العتق اذ لا اتصال بين قوله انت حرة وانت طالق وانما الاتصال بين اثريهما وبين زوال ملك المتعة وزوال ملك الرقبة والاتصال بين الاثرين لا يوجب الاتصال بين المؤثرين فكيف يصح استعارة الفاظ العتق للطلاق واجيب بانه يصح الاستعارة باعتبار ان قوله انت حرة مستلزم لزوال ملك الرقبة وقوله انت طالق مستلزم لزوال ملك المتعة وبينهما اتصال السببية فان كان بين الملزومين اتصال السببية كان بين اللازمين ايضا نوع اتصال وكفى للاستعارة بنوع اتصال فان قيل ذكر التحرير وارادة الطلاق ليس من باب ذكر السبب وارادة المسبب لان التحرير سبب لزوال ملك المتعة لا للطلاق قيل نحن لا نجعل تحرير مجازا عن الطلاق بل عن المزيل للملك المتعة كما ذكر المصنف بعده لكن المزيل سبب خاص في الحرائر لا يوجد بدون الطلاق فيتعين الطلاق بذكر التحرير بهذا الاعتبار فان قيل فعلى هذا كيف يصح قول الشيخ فجاز ان يستعار عن الطلاق قيل كلامه محمول على حذف مضاف اي عن معنى الطلاق فعلم بهذ التحقيق ان الشيخ انما وصف الطلاق بالذي هو مزيل الملك المتعة لاظهار المجوز للاستعارة لا لبيان انه مجاز عن الطلاق المقيد

بكونه مزيلا الملك المتعة فانهم لا يقال لو جعل التحرير مجازا عن الطلاق وجب ان يكون الواقع بقوله حررتك رجعيا كصريح الطلاق كما قال الشافعي لانه اذا استعير له واريد به كانه هو الواقع به لانا نقول نحن لا نجعل اي لا نجعل التحرير مجازا

عن الطلاق بل نجعله مجازا عن المزيل لملك المتعة اى عن لفظ المزيل
لملك المتعة فى الحال فمعنى قوله حررتك ازلت ملك متعتى عنك او معناه لا
نجعله مجازا عن موجب مطلق الطلاق بل عن موجب الطلاق المزيل لملك المتعه
وهذا المعنى هو المطابق للكلام السابق و ذلك اى ازالة الملك المتعة فى الحال
فى البائن اى فى الطلاق البائن دون الرجعى اذا لطلاق الرجعى لايزيل ملك المتعه
ولا يحرم الوطى عندنا خلافاً للشافعىؒ و لقايل ان يقول هذا السوال غير وارد عليه
حيث قال فجاز ان يستعار عن الطلاق الذى هو مزيل الملك المتعة وما ذاك
الا البائن واجيب بان المراد بقوله الذى مزيل للملك المتعة الذى من شانه ان يزيل
ملك المتعة فى الجملة لان القضية المطلقة العامة لايقتضى الدوام والغرض
بيان العلاقة فان ازالة الملك المتعة فى الجملة هو المصحح للاستعارة فيحمل
ما ذكره على القدر المجوز للاستعارة باقتضاء المقام فافهم او نقول ان هذا السوال
غير وارد عليه نظرا الى التحقيق لكن لما كان وهم الورود دفعه ولذا قال لايقال ولقايل
ان يقول ان التحرير لايخلوا امّا ان يكون مجازا عن زوال ملك المتعة الّذى هو موجب
الطلاق او عن الذى هو موجب التحرير و ان جعلته مجازا عن الاول ينبغى ان يقع
به الرجعى اذ هو موجب الطلاق و ان جعلته مجازا عن الثانى كما قال فخر الاسلامؒ
وغيره فلا شك ان زوال ملك المتعة الذى هو مسبب الفاظ التحرير لايزيل ملك
النكاح لان مسبب هذا الالفاظ زوال ملك المتعة الذى يثبت بملك اليمين وذلك
يعتمد ملك اليمين وهو منتف فى الحرّة المنكوحة فلايقبل زواله هذا حاصل
ماذكر الشارح واجيب بانا جعلناه مجازا عن الثانى والعبرة فى باب الاستعارة
لنفس السببية لا للسببية فى محل الاستعارة على ما عرف فلا شك ان الفاظ التحرير
اسباب لزوال ملك المتعة فى الجملة وان لم يكن اسبابا فى الحرائر ولو قال المولى
لامته طلقتك وهو حكم ونوى به التحرير وهو سبب لايصح هذه النية او الاستعارة
لان الاصل وهو السبب جاز ان يثبت به الفرع وهو الحكم لان اتصال الفرع بالاصل
فى حق الفرع ثابت الافتقاره الى الاصل و اما الفرع فلا يجوز ان يثبت به الاصل لان اتصال
الفرع بالاصل فى حق الاصل غير ثابت لاستغنائه عن الفرع فلو جوزنا هذه الاستعارة

يؤدی الى جوازها بدون الاتصال وهو ممتنع وقال الشافعی رح تصح هذه الاستعارة حتى تعتق الآمة للاتصال بينهما من حيث المعنى لان كل وحد من الطلاق والعتاق اسقاط مبنی علے السرائة واللزوم والمراد بالسرائة ثبوت الحكم فى الكل بعد ثبوته فى البعض حتى لوقال نصفك طالق اونصفك حر سری الى الكل وباللزوم عدم قبولية الفسخ فكانا متساويين معنى اولمناسبة فى المعنى من طرق الاستعارة كالمناسبة من حيث السببية فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كماجاز عكسه ولكنا نقول ان المناسبة فى المعنى انما يصلح للاستعارة اذا تشاكلا فى المعنى الخاص المشهور فاما بكل معنى فلا ولامناسبة بين الطلاق والعتاق فى المعنى الخاص اذ معنى الطلاق رفع القيد الثابت بالنكاح ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية و ليس بين رفع القيد و اثبات القوة الشرعية مناسبةً بل هما فى طرفى النقيض فماهذا الآمثل استعارة الحمار للزكى والاسد للجبان كذاقالوا وفيه بحث بوجوه الاول للخصم ان يقول ان المعنى الحقيقى للاعتاق وانكان[1] اثباة القوة الحكمية لكن الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقديقام الغرض من المعنى الحقيقى بمقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له على مامر والغرض من الطلاق ازالة الملك المتعة فتحققت بينهما المناسبة من حيث المعنى وهواشتراكهما فى معنى الازالة والثانى انه يخالف ما ذكر فى كتب اصحابنا فى مسئلة تجزى الاعتاق ان الاعتاق عند ابى حنيفة رح ازالة الملك و اذاكان معناه ازالة الملك تحققت المناسبة بينه وبين الطلاق لان معنى الطلاق ازالة القيد فاشتركافى معنى الازالة واجيب عنه بان اباحنيفة رح انما قال الاعتاق ازالة الملك بمعنى ان التصرف الصادر من المالك ليس.

الازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك والثالث لوكان معنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لكان من الاثباتات كالبيع والهبة واللازم منتفى حتى يصح تعليقه بالشرط ولوكان من الاثباتات لماصح ذلك فثبت تعليق الاسقاطات كالاطلاق فينبغى ان يصح استعارة الطلاق العتاق لكون

---

[1] يعنى ان العبد ليس وسعه الازالة الملك امازالة الرق واثبات العتق فى المحل فيحصلان على التعاقب بخلق الله تعالى فيه لابقوة المالك اعتقتك بالاعتاق بالنسبة الى المالك ازالة الملك وبالنسبة الى الشارع ازالة القوة فالاعتاق غيرموضوع لازالة الملك من جهة الشارح فافهم ١٢ فيترحب الله

كلواحد منهما مزيلا ومسقطاً للحق وعلى هذا اى على ان استعارة السبب للحكم صحيح دون عكسه نقول نحن ينعقد النكاح بلفظ الهبة بان قالت وهبت نفسى لك قال المخاطب قبلت والتمليك بان قال ملكت نفسى لك فقال المخاطب قبلت والبيع بان قال بعت نفسى لك فقال المخاطب قبلت لان الهبة بحقيقتها الباء للسببية يتعلق بقوله اى بسبب ارادة معناه الحقيقى فقد يطلق الحقيقة على المعنى الحقيقى مجازا يوجب اى يثبت ملك الرقبة كنى بملك الرقبة عن ملك الذات و ملك الرقبة توجب اى تثبت ملك المتعة فى الاماء فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار الهبة عن النكاح وكذلك اى ومثل لفظ الهبة لفظ التمليك لانه بحقيقته يوجب ملك الرقبة و ملك الرقبة يوجب ملك للمتعة فى الاماء فكانت التمليك سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ البيع فان قيل ملك المتعة الثابت فى النكاح غير ملك المتعة الثابت فى ملك اليمين فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين و الظهار و نحوها و الثانى لا يقبل ذلك فلم تكن الفاظ التمليك سببا لهذا النوع من ملك المتعة قيل لا تغاير بينهما من حيث الاصل والذات فان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع بالوطى وهو لا يختلف فى النكاح و ملك اليمين وانما يتغير من حيث الوصف والحال فان ملك المتعة فى باب النكاح يثبت مقصود اوفى ملك اليمين يثبت تبعا وما ذكرتم من تغاير الاحكام فذلك لتغايرهما حالا لا ذاتا فلا يدل تغاير الاحكام على تغايرهما هذا حاصل ما ذكر الشارح ولا ينعكس الاستعارة حتى لا ينعقد البيع و الهبة بلفظ لما مران الاصل جازان يثبت به الفرع واما الفرع فلا يجوزان يثبت به الاصل ثم لما كان الطلاق يثبت بالفاظ العتق بالنية والنكاح بالفاظ التمليك بغير النية مع تحقق الاستعارة فى كلتا الصورتين كان مظنة ان يسئال السامع قائلاً ما الفرق بينهما فاشار الى الفرق بينهما بقوله ثم فى كل موضع يكون المحل متعينا لنوع مجاز اى لا يحتمل ارادة الحقيقة لا يحتاج فيه اى فى ذلك الموضع الى النية اى نية المجاز بل يثبت بلا نية وفيما اذا اضاف الفاظ التمليك الى الحرّة الاجنبية تعين المجاز وهو النكاح فلا يحتاج الى النية

وهو المُختار بخلاف ما اذا اضاف الفاظ العُتق الى الحُرة المنكوحة لايتعين المجاز وهو الطلاق لاحتمال ارادة الحقيقة وهوالعتق عن الخدمة فيحتاج الى النية فان قيل اذا قال لعبده هذا ابنى ينبغى ان لايتعين العتق ويحتاج الى النية لان الناس قد تعارفوا ارادة معنى التكريم واظهار الشفقة فى قولهم هذا ولدى وابنى قيل معنى الكرم وارادة الشفقة لاينافى ارادة الحُرية مجازا اذ هى جامعة للمعنين اعنى الحُرية والتكريم كذا فى المستوفى اونقول سبقته الفهم فى هذا ابنى عند تعذر المعنى :: الحقيقى الى العتق لا الى غيره فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخى ليس سبقة الفهم الى العتق لانه يحتمل الاخوة فى الدين والنسب وغيرهما فلا يعتق ما لم يبين انه ارادة الاخوة لبا وامّا كذا فى التلويح فان قيل الارادة مأخوذة فى التعريف الحقيقة والمجاز فكيف يثبت المجاز فيما اذا اضاف الفاظ التمليك الى الحُرية بدون النية قيل الارادة المأخوذة فى حدهما اعم من ان يكون حقيقة اوحكما وههنا الارادة ثابتة حكما لان المتكلم لما تلفظ بلفظ لايقبل المَحل الحقيقة وله مجاز متعين اقام الشرع التلفظ بمثل هذا اللفظ مقام الارادة صيانةً لكلام العاقل عن اللغو ولا يقال لما كان امكان الحقيقة اى المعنى الحقيقى شرطاً لصحة المَجاز اى المعنى المَجازي عندهما اى عند ابى يُوسفؒ ومحمدؒ كما مر فى مسئلة هذا ابنى كيف يصار الى المجاز فى صورة النكاح بلفظ الهبة والتمليك والبيع عندهُما مع الحقيقة وهى تمليك الحُرة بالبيع والهبة مَحال فاذا استحالة الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك اى تمليك الحُرة بالبيع ونحوه ممكن فى الجملة بأن ارتدت الحُرة عن الاسلام ولحقت بدار الحَرب ثم ثبت بان ظفرنا عليهم فصار مملوكة ومثله هذ الامكان فى الحقيقة يكفى للحصر الى المجاز ثم الباء فى قوله بان ارتدت يتعلق بقوله مُمكن والباء للسببية والمضاف محذوف الى بسبب امكان ارتدادها ولحوقها و سبيها ولقائل ان يقول مثل هذا الامكان يكفى بصحة المجاز عند ابى حنيفةؒ لان امكان الحقيقة عند بالنسبة الى قائل ما شرط وههنا كذلك على ما ذكر فى المتن ولا يكفى عندهُما لان امكان الحقيقة بحسب المَحل المتعين شرط وَ ذلك بالبيع والهبة محال فكيف يصار الى المجاز عندهُما رح فصار هذا اى امكان تمليك الحرة نظير مس السماء واخواته عطف على مس السماء الى اخوات مس السَماء نحو قلب الحجر

ذهبا و الطيران فی الهواء فی امکان الحقیقة فی الجملة یعنی اذا حلف لیمسن السماء او لیقلبن هذا الحجر ذهبا او لیطیرن فی الهواء فانه یجب الکفارة بهذه الایمان وان کانت الکفارة لایجب الاخلفاء عن البر وهو فی هذه الایمان متحیل عادة فکان ینبغی ان لایجب الکفارة لاشتراط تصور الاصل لثبوت الخلف کما فی الغموس فانه لاینعقد الکفارة لعدم تصور البر وتصور البر فی هذه الایمان من ∴ الممکنات کرامة للاولیاء فانتقل للعجز الحالی الی الکفارة و لقائل ان یقول الحقیقة فی هذ الایمان متعذرة کالحقیقة فی صورة النکاح فی لفظ البیع و الهبة و التملیک فینبغی ان یصار الی المجاز وهو المجاهدة وتزکیة النفس ونحو ذلک مما هو من اسباب الکرامة التی یتحقق بها مس السماء وقلب الحجر ذهبا و الطیران فی الهواء کما صیر المجاز فی صورة النکاح بلفظ البیع و الهبة والتملیک فما فی الفرق بین ان یصار الی المجاز فی هذه الصورة والایصار فی تلک الصورة مع ان الحقیقة متعذرة فی کلتا الصورتین وایضا له ان یقول لو قال فقیر والله لابنین مسجدا ینعقد الیمین ولایحنث فی الحال ولایجب الکفارة للعجز الحالی فما الفرق بین هذه المسئلة وبین مس السماء واخواته وجوابه ظاهر لایخفی علی الفطن ثم لما فرغ من الحقیقة والمجاز شرع فی الصریح والکنایة لان کل واحد من هذه الاربعة من اقسام الاستعمال فقال فصل فی الصریح والکنایه وانما جمعهما فی فصل واحد لان التسمیة کل واحد منهما بالنسبة الی الآخر والتصریح فی اللغة الظهور ومنه سمی القصر صریحا لظهوره وارتفاعه علی سائر الابنیة والکنایة فی اللغة الستر ماخوذة من کنیت اوکنوت وهما من اقسام الاستعمال کالحقیقة والمجاز فان قیل اقسام تقسیم واحد وجب ان یکون کل قسم للآخر (ای ضدا للآخر ١٢) والحقیقة و المجاز لیسا بقسمین للصریح و الکنایة (مع انهما اقسام تقسیم واحد ١٢) فان الحقیقة والمجاز تجامعان الصریح والکنایة قیل ان هذا التقسیم یشمل تقسیمین احدهما باعتبار الاستعمال فی الموضوع له وغیر الموضوع له وثانیهما باعتبار جریان اللفظ المستعمل فی باب البیان وضوحا واستقارا وههنا مزید بحث ذکرته فی شرح الحسامی الصریح لفظ یکون المراد به ظاهرا ظهورا بینا[1] (یعنی غایة الظهور ١٢) حقیقة کان او مجازا فان قیل یدخل فی هذه التعریف الظاهر

---

[1] قال ظهورا بینا ای بحیث لم یبق فیه احتمال من جهة کثرة الاستعمال وخرج منه الظاهر فان الظهور فیه لیس بینا من جهة کثرة الاستعمال لبقاء الاحتمال بل فیه مجرد الظهور والوسعی ١٢ غفرنجب الله

و النص و المفسر و المحکم قیل لاضیر فی صدق بعض اقسام هذا التقسیم علی قسم من التقسیم الآخر کالخاص یکون حقیقة و صریحا و الفرق بینهما بالحیثیة والا عتبار فکذا الصریح و الظاهر والنص و المفسر و المحکم متمایز بالحیثیات والاعتبارات فظهور الصریح بالاستعمال وظهور الظاهر بنفس الکلام وظهور النص بالسوق وظهور المفسر بعدم احتمال التخصیص و التأویل وظهور المحکم بعدم احتمال النسخ .:. معنی فعلی هذا یکون معنی الصریح لفظ یکون المراد به ظاهرا ظهورا بینا تاما سواء کان ظاهرا ایضا او مفسرا او محکما او یقال معناه لفظ یکون المراد به ظاهرا .:. ظهورا بینا تاما بکثرة الاستعمال بدلالة مورد التقسیم فیخرج الظاهر واخواته لان ظهورهما باللغة لاباالاستعمال او یقال معناه لفظ یکون المراد به ظاهرا ظهورا بینا بحیث یقوم اللفظ مقام المعنی بدلالة سیاق الکلام فیخرج الظاهر واخواته لانها لیست بهذا المثابة کقوله ای قول الرجل بعت و اشتریت وامثاله کحررتك وطلقتك وغیر ذلك الکاف تشبیه الکلی بالجزئی وقوله وامثاله تشبیه الجزئی بالجزئی فلا یلزم تکرار التی التشبیه ویمکن ان یجعل قوله کقوله بعت واشتریت و امثاله داخلا فی الحد لا تمثیلا و یکون الجار و المجرور صفة مصدر محذوف و المضافان محذوفان ای ظاهرا ظهورا کظهور مراد قول بعت و اشتریت وامثاله فیکون قید الظهور التام الحاصل بانضمام کثرة الاستعمال الیه مستفادا من هذا القید فیخرج الظاهر و اخواته فالحاصل ان الصریح لفظ یکون المراد منه ظاهر ظهورا تاما بانضمام کثرة الاستعمال الیه بحیث یسبق مراده الافهام فان .:. قیل قوله اشتریت یحتمل ان یراد به ملکت علی ما سبق ذکره فکیف یکون صریحا اذ الصریح هو الذی لایحتمل التاویل لقیام الفظ مقام معناه وارادة الملك بالشری من باب التاویل قیل احتماله لایسمی تاویلا اذ التاویل صرف اللفظ الی بعض المحتملات غیر الظاهر والمجاز باعتبار وجود الاتصال لایسمی غیر ظاهر فلایکون احتماله تاویلا فان قیل لفظ الزنا صریح ولو اقر احد عند القاضی یقول القاضی لعلك قبلت او لمست ولیس هذا الا من قبیل التاویل وقد قلتم ان الصریح لایحتمل التاویل بل لقیام اللفظ مقام المعنی قیل انه لیس بتاویل بل هو تعلیم الانکار اذ الاصل فیه الستر وعدم الثبوت ولهذا قلنا الحد وتندرئ بالشبهات وحکمه ای حکم الصریح

انه يوجب ثبوت معناه باى طريق كان الجار والمجرور حال وكان تامة اى متلبساً
باى طريق كان وجد اللفظ الصريح من اخبار اى من حكاية عن نفس المتكلم نحو
طلقتك او حررتك او نعت نحو انت طالق وانت حر ثم المعنى (اى معنى اللغوى ١٢) من اخبارا ونعتٍ بغير
هذا التقابل قوله او نداء نحو يا طالق او يا حر فيثبت الطلاق والعتق نوى (نفى) اولم ينوى
فان قيل حكم الشئ هو الامر الثابت بذلك الشئ وهذا الحكم يوجد فى الحقيقة ايض
قيل الحقيقة ليست بقسيم (ضد ١٢) له فلا ينافى وجود حكمها فيه وهذا السوال والجواب
يأتى فى الحكم الثانى ايض وهو الذى اشار اليه بقوله ومن حكمه اى حكم الصريح
انه يستغنى عن النية لان عين لفظ قام مقام معناه فى ايجاب الحكم حتى لواراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق لوجود صريح لفظ امّا لو اراد ان يصرف
الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى
رفع القيد حسا من الفاظ الصريحة فى التطليق اونوى الحرية عن العمل من الفاظ
الصريحة فى التحرير صدق ديانة لا قضاء فان قيل اللفظ قبل الارادة لا يسمى حقيقة ولا
مجازا فينبغى ان لا يثبت الحكم فى الصريح قبل الارادة ولا يقع الطلاق فيما اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق قيل الارادة ثابتة ههنا حكما باعتبار قيام
اللفظ مقام الارادة فان المتكلم لما تكلم بلفظ ظاهر مراده ظهور تاما لا شبهة
فيه اقام الشرع التكلم بمثل هذا اللفظ مقام الارادة فان قيل المجاز المتعارف صريح
ولونوى (جملا ١٢) الحقيقة يصدق لانه حقيقة كلامه قيل انما يصدق ديانة لا قضاء وعلى
هذا اى على ان الصريح يوجب ثبوت معناه باى طريق كان نوى اولم ينو قلنا اذا قال
الرجل لامرأته انت طالق نظير النعت او طالقتك نظير للاخبار او يا طالق نظير النداء
يقع الطلاق نوى اولم ينوى جملة الفعل بتاويل المصدر مبتداء وخبره محذوف اى
نيته وعدم نيته سواء والجملة مستانفة وكذلك اى ومثل ما اذا قال لامرأته
انت طالق او طلقتك او يا طالق اذا قال المولى لعبده انت حر او حررتك او يا حر فانه
يثبت العتق نوى اولم ينو وعلى هذا اى وعلى ان الصريح ظاهر المراد ويثبت معناه باى
طريق كان قلنا ان التيمم يفيد الطهارة المطلقة كالماء لان قوله تعالى وكان يريد
اى يريد الله تعالى ليطهركم بعد قوله فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم

منه ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من خرج معناه لم يرد الله ان يتع عليكم من خرج وشدة فى باب الطهارة حتى لا يرخص لكم فى التيمم ولا يجوز لكم التطهير الا بالماء ولكن يريدكم التطهير بالتيمم من الاحداث ولانجاس كما طهركم بالماء رحمة وتخفيفا لكم صريح فى حصول الطهارة به اى بالتيمم لظهور المراد به ظهورا تاما بكثرة الاستعمال لان الفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة اولاثبات الطهارة واستعمالها عرفا وشرعا والمراد ليطهركم بهذ الصعيد او باستعمالها فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم طهرا على الاطلاق كالماء وللشافعى فيه اى فى التيمم قولان احدهما انه اى ان التيمم طهارة ضرورية يريد بالطهارة المطهر اى مطهر ضرورى او يحمل الكلام على حذف المضاف اى مثبت طهارة ضرورية اى لا يحصل به طهارة الا عند ضرورة اسقاط الفرض من ذمته حتى اقتصر طهوريته فى حق فرض واحد لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وهى ترتفع بالفرد الواحد والآخر اى والقول انه اى ان التيمم ليس بطهارة لان التيمم تلويث وتلطيخ ولا يرفع الحدث حقيقة فلا يكون طهارة بل هو ساتر الحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا راى المتيمم الماء مع ان رويته الماء بخارج نجس فلوكان التيمم طهارة مطلقة ورافعا للحدث السابق لما عاد برويته الماء لان الزائل لا يعود فعلم ان الحدث الاول باق لكن ابيحت الصلوة مع الحدث للضرورة لكنا نقول انه طهارة مطلقة بصريح النص وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بعد ذكر التيمم فكان خلافه خلاف النص الصريح بالرائ وانما عاد الحدث السابق برويته الماء لان عدم القدرة على استعمال الماء شرط لوجود التيمم ابتداء وبقاء فعند القدرة على استعمال الماء يرتفع التيمم لعدم شرطه فيعود الحدث السابق فان قيل جاز ان يكون روية الماء منافية لابتداء التيمم دون بقائه كعدم الشهود فى باب النكاح حيث يمتنع ابتداءه دون بقائه قيل الطهورية صفة راجعة الى المحل فيكون الابتداء فيه والبقاء سواء كالمحرمية فى باب النكاح بخلاف عدم الشهود فافترقا او نقول فى باب الشافعى ان التيمم خلف عن الوضوء بالاتفاق ولا وجود للخلف عند القدرة على الاصل فيزول التيمم بالقدرة على الماء وان قيل للخصم ان يقول كونه طهارة ضرورية ثابت بقوله تعالى ما يريد الله

یجعل علیکم فی الدین من خرج لان الخرج المنفی هو اللازم علی تقدیران لا یرخص فی التیمم اذ معناه ما یرید الله لیجعل علیکم من خرج بان لا یرخص فی التیمم ولکن یرید لیطهرکم اذا اضطررتم الیه لفقدان الماء للصلوٰة فیقتضی ان یکون التیمم جعل الطهارة للضرورة قیل النص یقتضی ان یکون المصیر الی التیمم عند العجز عن الماء فاذا استعمله یکون الطهارت علی الاطلاق عملا بصریح لفظ التطهیر فجعله ساترا ؛ للحدث اوطهارة ضروریة یکون ترکا للعمل بهذه النص و علی هذا الاختلاف وهو ان التیمم یفید الطهارة المطلقة عند نا کالماء والطهارة الضروریة عنده یخرج مسائل الستة الشرعیة علی المذهبین ای علی مذهبنا ومذهب الشافعیؒ من جوازه ای التیمم قبل الوقت ای قبل دخول وقت الصلوٰة عندنا لانه طهارة مطلقة کالماء فیرتب علیه الاحکام کما یترتب علی الماء وعدم جوازه عنده لانه طهارة ضروریة والضرورة الی اسقاط الفرض انما تمس فی وقت الصلوٰة فلا قبلها واداء الفرضین ای جواز اداء الفرض بتیمم واحد عندنا لما مر وعدم جوازه عنده لما سبق ان الثابت بالضرورة یتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بالفرد الواحد لکن الداعیة الاخری هی الضرورة المتجددة فیجب لها تیمم آخر والقائل ان یقول قد تقرر فی النحو انه اذا عطف علی الضمیر المجرور المتصل اعید الجار فکیف عطف قوله واداء الفرضین علی الضمیر المجرور المتصل فی قوله وجوازه و اجیب بانه عطف علی جوازه بحذف المضاف ای وجواز اداء الفرضین و امامة المتیمم ای وجواز امامة المتیمم للمتوضئین عندنا لما مر وعدم جوازه عنده لانه طهارة ضروریة والوضوء طهارة اصلیة فلا یجوز بناء القوی وهو المقتدی علی الضعیف وهو الامام کامامة المؤمی للراکع والساجد والقائل ان یقول ان الشافعیؒ لم یقل بالافتداء بالابتناء بل قال الاقتداء علی سبیل الموافقة حتی اجاز اقتداء المفترض بالمتنفل واوجب قراءة الفاتحة علی المقتدی ولم یوجب اعادة الصلوٰة علی المقتدی لو ظهر بعد الصلوٰة ان الامام کان علی غیر وضوء فکیف لا یجوز امامة المتیمم للمتوضی وهذا فی غایة الصعوبة علی مذهبه ثم ان محمدؒ ؛ خالف ابا حنیفة و ابا یوسفؒ فی امامة المتیمم للمتوضی فالنص حجة علیه ایضا ثم اعلم ان محمدؒ

لم يبنى هذه المسئلة على مابنا عليه الشافعى فى كون التيمم طهارةً ضرورية بل بناها على اصل آخر وهو ان المتوضى صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وصاحب الاصل قوى وصاحب الخلف ضعيف ولا يجوز بناء القوى على ؞ الضعيف وماوقع فى الهداية فى دليل محمد رح انه طهارة ضرورية لم يرد به الضرورة التى اعتبرها الشافعىؒ بل اراد بالضرورة انه لايصار اليه الّا عند عدم الماء فكان ضعيفا بالنسبة الى الوضوء ولا يجوز بناء القوى على الضعيف وجوازه اى جواز التيمم بدون خوف تلف النفس او العضو بالوضوء يعنى يجوز التيمم مع وجود الماء اذا خاف ازدياد المرض بالوضوء عندنا وعنده لا يجوز الّا اذا خاف تلف النفس او العضوء بالوضوء لعدم الضرورة فيما دون ذلك وجوازه اى جواز التيمم للعيد والجنازة اى لصلوٰة العيد و صلوٰة الجنازة عند وجود الماء لخوف الفوت وعدم جوازه عنده لانهما يمضيان عنده مع عدم تكرارها فلا يتحقق الضرورة اليه ولان التيمم طهارة ضرورية لم يشرع الا عند عدم الماء فعند وجود لا يكون طهارة ولا صلوٰة الا مع الطهارة ولكنا نقول انهما لايقضيان فهو عادم الماء فى حقهما اذا خاف الفوت وجوازه بنية حصول الطهارة عندنا وعدم جوازه عنده بل يشترط عنده ان التيمم بنية ستر الحدث لا بنية الطهارة ثم الشيخ ذكر فى جميع المسائل الحكم الذى عندنا ولم يذكر الحكم الذى عنده فلا بد من تقدير معطوف هو من ضد الحكم المذكور ليستقيم قوله على المذهبين و قدرنا ذلك المعطوف فى ضمن التقدير والكناية مااستتر[1] معناه اى مراده استتار الا يظهر للسامع الا بدلالة او قرينة زائدتين حقيقة كانت او مجازا فان قيل يدخل فى هذ التعريف المشكل و المجمل قيل لا ضير فى صدق بعض اقسام هذ التقسيم على قسم من اقسام تقسيم آخر والتمائز بينهما بالحيثية والاعتبار فعلى هذا يكون المعنى مااستتر معناه سواء كان مشكلا او مجملا اوغير ذلك او يقال معناه ما استتر ؞ معناه بالاستعمال بدلالة مورد التقسيم فخرج المجمل و المشكل و المجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يريد به انه ليس بكناية حقيقة

---

[1] قوله مااستتر معناه والمُراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج المشكل والمجمل لان خفائهما بحسب مانع آخر فلو وقع الخفاء فى الصريح او الظهور فى الكناية بعوارض اخر لا يضر ذلك فى كونه صريحا او كناية لان العوارض لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ١٢ فقير غفر الله له

بمنزلة الكناية لاستتار معناه باعتبار احتمال الحقيقة و المجاز فاما بعد ان
يصير متعارفا صار بمنزلة الصريح مثل قوله لا يضع قدمه فی دار فلان فی معنی الدخول
ولقائل ان يقول ان المتكلم ان نصب قرينة صارفة فالمجاز متعين عند السامع
وان لم ينصب فالحقيقة متعينة عندنا فكيف يحتمل المجاز الغير المتعارف الحقيقة
والمجاز فكيف يكون بمنزلة الكناية وقال بعضهم المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية
حقيقة لاستتار معناه باعتبار احتمال الحقيقة والمجاز وعليه الجمهور وجه المصنف رح
ان مبنی الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم للانتقال من الملزوم الى اللازم فكيف يكون
المجاز كناية حقيقة اللهم الا ان يقال هذا الفرق على اصطلاح علماء الاصول بدليل
انهم فسروها باستتار المراد به بالاستعمال ولم يشترطوا الانتقال من اللازم الى الملزوم
وبدليل ان اطلاق السبب على المسبب مجاز مع انه ليس فيه انتقال من للزوم الى
اللازم كما ان الفاظ العتق يذكر ويراد بها زوال ملك المتعة و انها غير ملزوم لزوال
ملك المتعة ولا يمتنع وجودها بدونه وبدليل ان العلة و المعلول كلواحد منهما يصلح
ان يكون لازما وملزوما وقد صحت الاستعارة من الجانبين وبدليل ان السبب اذا كان
خاصا يصح الاستعارة من الجانبين ولاشك ان السبب ملزوم المسبب و بدليل ان
الضمائر كنايات وليس فيها الانتقال من معانيها الى شئ آخر وايضا المجاز لا وجود
له بدون الاتصال وهو ليس بشرط فی الكناية لان العرب يكنی عن الحبشی بابی البيضاء وعن
الضرير بابی العيناء وليس بينهما اتصال بل بينهما مصادات وفيه نظر لان التضاد
قد ينزل منزلة التناسب لنوع تهكم وتلميح كقولك للجبان رايت ليثا وللبخيل رايت
غيثا ومنه قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم ای فانذرهم استعمل البشير فی ضد
معناه وهو الانذار بواسطة تهكم او تلميح على ما عرف فی علم البيان وحكم الكناية
ثبوت الحكم بها عند وجود النية او دلالة الحال التی يقوم مقام النية كمذاكرة الطلاق
او قرينة غيرها اذ لابد من دليل يزول به ای بذلك الدليل التردد ويترجح به بعض
الوجوه لما فيها من التردد و احتمال الوجوه بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم يكنی
معنی بلفظ الطلاق مثلا يثبت مراده و يقع الطلاق لان اللفظ قام مقام معناه فلا
حاجة الى النية فان قيل اشتراط النية او دلالة الحال لثبوت الحكم بهما فی حق

هٰذا اصطلاح علماء البيان لانهم اصطلحوا ان يذكر لفظ ويقصد معنى ثان ملزوم له لاهذا

اسم من اسماء الاسد ١٢

غيث بالثاء المثلثة مطر فالعرب يسمون الكريم مطلا او غيثا ويقولون للبخيل غيثا تهكما و تلميحا ١٢

ای نية المتكلم ١٢

تلميح: [illegible]

قوله تهكم: استهزاء و افسوس و تكبر كردن [illegible]

المتكلم او فی حق السامع ولا سبیل الی الاوّل لان المتکلم اذا حضرته النیة یثبت المراد فی حقه وان لم یحضره النیة لا یکفیه دلالة الحال ولا الی الثانی لان السامع انما یثبت المراد فی حقه بدلالة الحال اوغیرها و امّا النیة فامر مبطن لا وقوف للسامع علیه ولا یثبت الحکم فی حق بنیة المتکلم فیثبت ان دلالة الحال اوقرینة غیرها او المراد ان الحکم یثبت بها اذا علم السامع ان المتکلم نوی من کلامه احد معانیه بان قال نویت او اردت کذا اوعلم بدلالة من الدلائل کدلالة الحال اوغیرها علی الاستعمال هذا لفظ لذلک المعنی ککنایات الطلاق حال مذاکرة الطلاق فانه یقع بها الطلاق بدلالة الحال وان قال المتکلم لم انوبه الطلاق کذا ذکر الشارح ثم اعلم ان دلالة الحال و ان کانت بمنزلة النیة لکن النیة اقوی فاذا تعارضا ای النیة و دلالة الحال یترجح النیة و لهذا المعنی ای ولاجل ان الکنایة ما فیه استتار المراد یسمی لفظ البینونة والتحریم ونحوهما فی قوله انت بائن و انت حرام و حبلک علی غاربک والحقی باهلک و انت بتة وبتلة کنایة فی باب الطلاق مجازا وان لم تکن کنایة فی غیرباب الطلاق لکونها ظاهرة المراد فی نفسها لان کل واحد من اهل اللسان یعلم معنی البینونة والحرمة وهو الانفصال والمنع وانما کانت کنایة فی الطلاق لمعنی التردد ای لحصول معنی التردد واستتار المراد لان البینونة فی حقها یحتمل ان یکون عن وصلة النکاح اوعن المحبة اوعن المعاصی اوعن الخیرات اوعن امثالها فی الشرف او الورع اومن غیرها من وجوه الوصل کذا الحرمة یحتمل ان یکون حراما علی الزوج اوعلی غیره من الرجال او ان تکون ممنوعة عن المعاصی اوعن الخیرات اوعن الوالدین اوعن الخروج و البروز عطف تفسیر فاذا ثبت الاحتمال فیهما من وجوه استتر مراده ای مراد المتکلم من قوله انت بائن اوحرام فلذا سمی کنایة ههنا ای فی باب الطلاق فان :. قیل قوله لمعنی التردد واستتار المراد مستدرک لانه مستفاد من قوله ولهذا المعنی لان معناه ولاجل ان الکنایة مافیه استتار المراد فیلزم التکرار فی ذکر العلة قیل انه یدل من قوله ولهذا المعنی متضمن لبیانه علی نحو قوله تعالی اَمَدَّکُمْ بِمَا تَعْلَمُوْنَ اَمَدَّکُمْ بِاَنْعَامٍ وَّبَنِیْنَ او بیانا له فلا یلزم التکرار فی ذلک العلة لانه ای ان کل واحد من لفظ البینونة والحرام عطف علی محذوف مفهوم من الکلام و التقید یرو هذه الالفاظ تعمل عمل الطلاق علی ما یشیر الیه ظاهر

قوله كنايات عن الطلاق كان جواب مايقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق فى وقوع الطلاق الرجعى كما قال الشافعى والواقع بها عندكم البائن وتقرير الجواب ان لهذه الالفاظ حقائق لها تاثير فى انقطاع النكاح وهى البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها وهى البوائن ولاضرورة فى العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن صريح الطلاق حتى يقع الطلاق الرجعى لانها تصرفات صادرة من اهلها مضافة الى محلها فتعمل بموجباتها وانما سمى ∴ كنايات لاحتمالها وجوها كسائر الالفاظ المشتركة فاستتر مرادها كاستتارة فى الكنايات لا انها يكنى بها عن صريح الطلاق ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان يكون الطلاق بنحو قوله ابتغى الازواج والحقى باهلك وتخمرى وتقنعى واستترى رجعيا اذ لا تاثير لها فى قطع النكاح والجواب عن الاول ظاهر لان ابتغاء الازواج لايصح الا بالبائن وكذا عن الثانى لان اللحوق باهلها انما يصح بعده العدة سواء كان الطلاق رجعيا او بائنا لانه انكان بائنا فظاهر وكذا اذا كان رجعيا لايصير بائنا بعده العدة واما قبل العدة فلا سواء كان الطلاق رجعيا اوبائنا وكذا البواقى لان الطلاق فيها انما يقع ضرورة تصحيح الامر بالتخمير والتقنع والاستتار والامر بها انما يصح اذا كان الواقع بها بائنا اما اذا كان رجعيا لايصح الامر بها لان الطلاق الرجعى لايحرم الوطى ويتفرع منه اى مما ذكر ان هذه الالفاظ عندنا عاملة بنفسها وعنده عاملة عمل الطلاق حكم الكناياة فى حق عدم ولاية الرجعة اى الثابت له الرجعة ام لا فعندنا غير ثابت لوقوع الطلاق الرجعى ولوجود معنى التردد فى الكنايات لما ذكرنا من احتمال الوجوه هذا التعليل لمعلول مؤآخرة وهو لايقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف لانها مما تندرئ بالشبهات وفى الكنايات قصور وشبهة فى ثبوت موجبه للاستتار المذكور حتى لو اقر رجل على نفسه فى باب الزنا والسرقة لايقام عليه اى على المقر الحد اى حد الزنا والسرقة مالم يذكر المقر اللفظ الصريح حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطيتها لايقام عليه حد الزنا مالم يقل نكحتها او زنيت بها وكذا لو قال جامعك فلانا جماعا حراما او قال رجل فجرت بفلانة اوجامعتها لايجب عليه حد القذف لعدم الصريح وكذا لو اقر على نفسه بلفظ الاخذ فى السرقة لايقطع

یده مالم یقل سرقتہ ولهذا المعنی ای لوجود معنی التردد لایقام الحد علی الاخرس بالاشارة ای اذا اشار الاخرس بزنا او سرقة وفهم من اشارته الاقرار بالزنا والسرقة لایحد لنوع تردد فی الاشارة بالنسبة الی الصریح ولو قذف عطف علی قوله لایقام ای لهذا قلنا لو قذف رجل رجلاً بان قال فلان زان فقال الآخر ای الثالث صدقت انت لایجب الحد علیه ای علی الثالث وهو المصدق لاحتمال التصدیق له ای للقاذف فی غیره ای غیر القذف لاحتمال ان یراد صدقت قبل هذا فلم کذبت الآن فی هذا فلم یکن تصریحاً بالقذف فلم یجب الحد فان قیل یشکل هذا بما اذا قذف رجل رجلاً بالزنا فقال الثالث هو کما قلت فان الثالث یحد مع انه لیس بصریح بالنسبة الی الزنا مثل قوله صدقت قیل ان کاف التشبیه یوجب العموم عندنا فی المحل الذی یحتمله حتی قلنا فی قوله علی رضی الله عنه فی حق اهل الذمة انما اعطیناهم الذمة وبذلوا الجزیة لیکون دمائهم کدمائنا واموالهم کاموالنا انه یجری علی العموم فیما یسقط بالشبهات وفیما یثبت معها فالکاف ههنا یوجب العموم لانہ حصل فی محل یحتمله فکان النسبة الی الزنا قطعا بمنزلة کلام الاول کما هو موجب العام عندنا کذا ذکر الشارح بخلاف صدقت فانه لیس فیه ما یوجب العموم وفیه نظر لانہ علی هذا اذا قال انت کالحر ینبغی ان یعتق العبد لان کاف التشبیه یوجب العموم فی المحل الذی یقبله واجیب بانہ انما لم یعتق لان العمل بحقیقة الاخیار ممکن فی حق الدم و وجوب العبادات وغیر ذلك فلایصار الی المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز کذا قیل او یقال ان قوله صدقت یحتمل وجوها مختلفة وان کان باعتبار الظاهر یفهم تصدیقه فی النسبة الی الزنا لانہ لایحتمل وجها آخر کذا فی الکشف وفیه نظر لان الکاف للتشبیه والتشبیه لایکون الا بان لایکون زانیا حقیقة بان جامع امراءة حال الحیض او نحوه من الوطی الحرام الذی لایکون زنا فی الشرع لانه لو کان زانیا ∴ حقیقة لایکون هو کما قال بل یکون عین ما قال فکیف یکون هذا بمنزلة الصریح فی النسبة او یقال ان فی قوله هو کما قلت المقذوف مذکور لان قوله هو ضمیر عائد الیه لانہ هو المذکور وفی قوله صدقت غیر مذکور فیحتمل التصدیق فی غیر هذا الخبر فلم یکن

مبتداء ۱۲ خبر ۱۲ ای المقذوف ۱۲

تصريح بالقذف فلايجب الحد كذا فى المستوفى وفيه نظرلان الضمير لوكان عائد
الى المقذوف لكان معناه المقذوف كقولك وهو فاسد لانه يستلزم التشبيه
الذات بالقول فالظاهران الضميرعائد الى ما قذف به فيكون معناه القول الذى
قذفت به زايدا مثلا كقولك فكيف يحد قائله ولان الضمير يحتمل ان يكون
عائد الى المقذوف كما زعم الشارح ويحتمل ان يكون الى ما قذف به فكيف
يثبت الحد الذى مبناه على عدم الشبهة فصل فى المتقابلات لما فرغ بيان وجوه
استعمال ذلك النظم شرع فى بيان وجوه البيان بذلك النظم اى هذا فصل
فى بيان المتقابلات بكسر الباء اذ التفاعل ليسند الى المتعدد ثم نحو تقابلنا
وتضاد يناسم التقابل جنس تحته اربعة انواع التناقض والتضاد و التضائف والملكة
والعدم على ما عرف فى موضعه و قد يطلق على كلواحد من هذ الانواع اسم الضد
و فى اصطلاح الفقهاء وهوالمراد ههنا كانهم ارادوا بضد الشئ ما يقابله ولا
يجتمع مع فى محل واحد فى زمان واحد فى جهة واحدة كالظهور والخفاء و لهذا قالوا
ضد الظاهر الخفى وضد النص المشكل وضد المجمل المفسر وضد المتشابه المحكم
فيكون المراد بالمتقابلات المتضادات اى فصل فى الاقسام التى كلواحد منها يضاد
الآخر يعنى بها اى يريد بالمتقابلات الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها
اى يقابل الظ والنص والمفسر والمحكم من الخفى بيان ما يقابل هذه الاقسام من
الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه ظاهر كلام مصنف يومى الى ان الخفى و
المشكل والمجمل والمتشابه من اقسام البيان لان بيان المتكلم قد يكون
ظاهر المراد للسامع وقد لايكون فكان هذا التقسيمات للنظم باعتبار ظهور المراد
للسامع وخفائه عليه وان لم تكن من اقسام البيان كما يومى اليه كلام البعض كان
ذكرها التوضيح معانى الظ والنص والمفسر والمحكم فان معرفة الشئ يتاكد
بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وانما
ذكر المتقابلات لهذا القسم دون القسمين الاولين لان اقسامها يضاد بعضها بعضا
لان الخاص يضاد العام والحقيقة يضاد المجاز فحصل المقصود وهو ايضاح المراد
بخلاف الظاهر فانه لايضاد النص والمفسر فاحتيج الى ذكر المتقابل لايضاح المراد

فان قیل کما ان الظ. یقابل الخفی والنص یقابل المشکل والمفسر یقابل المجمل والمحکم یقابل المتشابہ فکذ الخاص یقابل العام والمشترک یقابل المؤول و الحقیقة یقابل المجاز والصریح یقابل الکنایة فما وجه تخصیص هذا الاقسام بتسمیة المتقابلات دون غیرها قیل هذا اصطلاح ولا مشاحة فیہ مع کثرة التقابل فی هذا الاقسام وقلتہ فی غیرها فلم یکن منظورا فیها ثم لما ذکر الاقسام المذکورة مجملة شرع فی تفصیلها فقال الظاهر ای فی الاصطلاح اسم لکل کلام فی قوله اسم اشارة الی ان لفظ الظاهر فی اصطلاح الاصولین نقل الی الاسمیة وانکان صفة فی الاصل وفی قوله کلام اشارة الی ان هذا القسم من المرکبات اذ الکلام هو ماتضمن کلمتین بالاسناد اسم مرکب ظهر المراد للسامع العالم باوضاع اللغة بنفس السماع ای بمجرد سماع الکلام ای من غیر تأمل بیان لنفس السماع اوصفة مصدر محذوف ای ظهورا حاصلا من تأمل وفیہ احتراز عن الخفی والمشکل و امثالها فان مراد هما یظهر لتأمل لابنفس السماع والمراد بالظاهر الظاهر الاصطلاحی وبقوله ظهر المراد الظهور اللغوی وهو الوضوح والانکشاف فلا یکون هذا تعریف الشیٔ بنفسہ والمراد بالمراد المختص بالوضع ای المراد اللغوی دون المراد المختص بالمتکلم لانہ لو علم مراد المتکلم یکون نصا لان مراد المتکلم المسوق له الکلام قطعا و لقائل ان یقول لانسلم مراد المتکلم هوالمسوقاله الکلام قطعا اذ لایلزم من کون المعنی مراد المتکلم کون الکلام ؛. مسوق له لان مراد المتکلم اعم قد یکون مسوق له و قد لایکون فلاحاجة الی ان یراد المتکلم علی انه یدخل حینئذ فی الحد الخفی والمشکل و المجمل لان کل منها قد یکون ظاهر المراد المختص بالوضع الاتری، ان المراد المختص بالوضع فی قوله تعالی وحرم الربوا مثلا لیظهر بنفس السماع الکلام وهو مطلقا الفضل قبل البیان بالاشیاء الستة و ان لم یظهر المراد المختص بالمتکلم وعلی هذا قس الباقی والنص ما سیق الکلام لاجله کلمة ما عبارة من کلام وقوله سیق الکلام اقامة الظاهر مقام المضمر وقوله لاجله محمولا علی حذف مضافین ای النص کلام سیق لاجل بیان موجبه والسوق یعرف بقرینة ینضم الی الکلام فیزداد الظهور لاشتراک الظ و النص فی اصل

الظهور وبالقرينة يزداد الظهور فى النص والحاصل ان النص ظاهر فى نفسه الفرق
بين الظاهر والنص انك لوقلت رايتُ فلانا حين جاء القوم كان قوله رايتُ فلانًا
نصا حيث سيق الكلام لافادة معناه وهو روية فلان وقوله حين جاء القوم
ظاهرا حيث لم يسق الكلام لافادة معناه وهو مجئ القوم ولو قلت جائنى القوم
حين رايت فلانا كان قوله جائنى القوم نصا وقوله حين رايت فلانا ظاهرا فان قيل
تعريف بعض هذه الاقسام لم يصدق على البعض فان تعريف الظ مثلا صادق
على النص كل نص ظهر مراد للسامع بنفس السماع من غير تأمل لكن انضم مع سوق
وكذا تعريف النص صادق على المفسر فيل ليس بين هذه الاقسام منافاة دل
على هذا قولهم فى النص ما ازداد وضوحا على الظ وفى ∴ المفسر ما ازداد وضوحا
على النص وكذا فى للحكم ما ازداد قوة على المفسر والزيادة تقتضى وجود المزيد
عليه فيكون النص مشتملا على ما فى الظاهر وكذا المفسر والمحكم فيكون بين هذه الاقسام
عموم وخصوص مطلقا فالظاهر اعم من الكل والنص اعم من الباقين فلاخير فى
صدق اعمها على اخصها كذا قيل وهنا مزيد بحث ذكرته فى شرح الحسامي المسمى بغاية التحقيق فان
رغبت فعليك بمطالعته وللقائل ان يقول اقسام تقسيم واحد لا بد ان يكون قسم
منها قسيما للآخر فكيف يكون بعض هذه الاقسام اعم من الآخر [illegible] يمكن ان يجاب
بان هذه التقسيم بالحقيقة منقسم الى قسمين قسم فيه بيان [illegible]
فيه بيان خفاء كما يشير اليه كلام المصنف فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور
المراد للسامع وخفائه ولاشك ان بين هذين القسمين منافاة وما ذكر من الاقسام من
الظ والنص والمفسر والمحكم مع مايقابلها من الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه
فهو مراتب كل قسم من هذين المقسمين فى الظهور والخفاء فالاربعة الاول بيان
مراتب الظهور بعضها فوق بعض فى الظهور والاربعة الآخرة بيان مراتب الخفاء
بعضها فوق بعض فى الخفاء وذلك لان الظهور والخفاء كل واحد منهما يحتمل
التزائد ونهاية الظهور فى المحكم وادناه فى الظاهر وكذا نهاية الخفاء فى
المتشابه وادناه فى الخفى فلاخير فى كون ادناها اعم من اعلاها مطلقا فاحفظه
فانه حسن بديع او نقول بان تعريف الظاهر محمول على حذف بقرينة تعريف

النص ای ظهر المُراد لِلسامع مع کون الکلام غیر مسوق له فیخرج النص واخواته فانّ قیل یصدق علی النص علی العبارة حیث سیق الکلام لافادة قیل المُراد بالسوق هٰهنا السوق من کل وجه علی ماستعرف فی موضعہ انشاء اللّٰه تعالٰی وَ قیل لاحاجۃ الی الاحتراز ههنا فی حد النص لانهما لیسا من اقسام تقسیم واحد وانما قدم الظاهر علی النص مع انه ادنیٰ درجة فی الوضوح لانه اصل من حیث ان وجود النص مفتقرة الیه لان الزیادة یقتضی وجود المزید علیه بخلاف العکس فان وجود الظاهر لا یحتاج الی وجود النص لاشتراط السوق فی النص وعدم اشتراط فی الظاهر مثاله ای مثال کلواحد من الظاهر والنص فی قوله تعالٰی واحل اللّٰه البیع وحرم الربا ای احل اللّٰه کل البیع وَ حرّم البیع الذی فیه الربوا فالآیة الفاء للتعلیل ای لان الآیة سیقت لبیان التفرقة بین البیع والربوا ردا مفعول له لقوله سیقت لما ادعاه الکفار من التسویة بینهما ای بین البیع والربوا فی الحَل حیث قالوا انما البیع مثل الربوا فالسوق عرف بسیاق الکلام وهو قوله انما البیع مثل الربوا فازداد الظهُور بالقرینة وَ انّما قالوا انّما البیع مثل الربوا ولم یقولوا انما الربوا مثل البیع معَ ان الکل فی الربوا لا فی البیع لانہ جیئ به علی طریق المبالغة وهو انه قد بلّغ من اعتقادهم فی حل الربوا انهم جعلوه اصلاً وقانوناً فی الحل حتیٰ شبهوا به البیع فالحاصل ان هذه التشبیه من التشبیه المقلوب مبالغةً وَ قد علم حال من ضمیر فی ∴ سیقت ای وقد علم من هذه الآیة حل البیع وحُرمة الربوا بنفس السَماع ای سماع هذا الکلام وهو قوله تعالٰی وَاحل اللّٰه البیع وَحرّم الربوا مع انه غیر مسوق لاجله فصار ذٰلِك ای قوله تعالی وَ احل اللّٰه البیع وحرّم الربوا نصا فی التفرقة لان الکلام سیق لاجله ای لا جل البیع وحرمة الربوا بل للتفرقة ″ ظاهر خبر آخر لقوله صار فی حل البیع وحُرمة الربوا لان الکلام لم یسق لاجله بل ظهر ذٰلِك للسامع بمجرد سماع هذا الکلام فان قیل کانوا یستحلون الربوا و یسوون بین البیع والربوا فانزل اللّٰه تعالیٰ هذه الآیة ولما ادعوا من التسویة وحل الربوا ∴ فکانت الآیة مسوقة لتحریم الربوا واثبات الفرقة فکیف یستقیم جعل الآیة ظاهرة فی حرُمة الربوا قیل قد ثبت حرُمة الربوا بصدر الآیة وهو قوله

تعالیٰ الذین یاکلون الربوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبط الشیطان فبقی التفرقہ مقصودا بھذہ الآیۃ فان قیل التفرقۃ معنیٰ حقیقی لھذا الکلام ام مجاز والظاھر ان کلامنھما منتصف قیل المعنیٰ الحقیقی لھذا الکلام ھو احلال البیع وتحریم الربوا و اما التفرقۃ فھی من لوازم المعنیٰ الحقیقی فالاحلال والتحریم ثبتا بصیغۃ والتفرقۃ بموجبہ ولقائل ان یقول لما کانت التفرقۃ ثابتۃ بطریق الالتزام والمفہوم کیف یکون ھذا النص نصافی التفرقۃ والثابت بالنص یجب ان یکون ثابتا بنفس الصیغۃ وکذلک ای ومثل الآیۃ المذکورۃ قولہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم ای ما حل لکم من النساء لان منھن ما حرم کاللاتی فی آیۃ التحریم وانما اختار ما علیٰ من ذھابا الی الصفۃ لان ما یجئی فی صفات من لا یعقل فکانہ قیل فانکحوا الطیبات لکم ولان الاناث تجری مجری غیر العقلاء ومنہ ∴ قولہ تعالیٰ او ما ملکت ایمانکم مثنی وثلاث ورباع معدولۃ عن اعداد مکررۃ و انما منعت الصرف للعدول والصفۃ ومحلھن النصب علی الحال من النساء او من ضمیر طاب تقدیرہ فانکحوا الطیبات لکم معدودات ھذا العدد ثنتین ثنتین وثلثا ثلثا واربعًا و انما لم یذکر احادً لان اباحۃ الواحدۃ یفھم بمقتضی الامر اذ لولم تکن مباحۃ لما تحقق الامر بالنکاح فلما فھم ذلک باستلزام النص لم یعترض لہ بخلاف مثنیٰ وثلث حیث لم یفھم بمقتضی الامر لان الامر لایقتضی التکرار سیق الکلام جملۃ معللۃ لقولہ وکذلک قولہ ای لانہ سیق الکلام لبیان العدد لان اللہ بداء بذکر اول العدد ثم زاد علیہ مایلیہ ثم ما یلیہ ثم اعقب بیان مالیس بعدد وعلقہ بخوف الجور بقولہ تعالیٰ فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدہ کرر العدد و المقصود یکرر فدل ان بیان العدد ھو المقصود بالسوق ولان اللہ تعالیٰ ذکر فی آخر ھذہ الآیۃ ضد العدد السابق لا ضد الامر بالنکاح فعلم ان المقصود بالسوق ھو بیان العدد اذ لو کان المقصود الامر بالنکاح لقال فی آخر الآیۃ فان خفتم ان لا تعدلوا فلا تنکحوا الا تری انک لو قلت جائنی زید راکبا لا عمرو کان المقصود بیان مجئ زید لانہ اکد بنفی ضدہ ولو قال جائنی زید راکبا لا راجلا کان المقصود بیان رکوب زید ولان قولہ مثنی وثلث

[Interlinear glosses: ای القیوم ۱۲ — دیوانہ کردۂ شیطان ۱۲ — ای کلمۃ ما علی کلمۃ من ای قال اللہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم ولم یقل من طاب لکم — ای الذی ۱۲ — ای محل لفظ مثنی وثلاث ورباع ۱۲ — وھو الثنتین ۱۲ — وھو الثلاث ۱۲ — وھو الاربع ۱۲ — وھو الواحد ۱۲]

و رباع وقعت حالا والحال قید و الکلام اذا ورد مع قید سلبی و ایجابی کان المقصود ذلک القید ولذا یجری الصدق والکذب فیہ ولان اذا ورد الامر بشئ مقید ولا یکون ذلک الشئ واجبا فالمقصود اثبات ذلک القید نحو بیعوا سواء بسواء ولانہ لو لم یحمل علی ان المقصود بالسوق بیان العدد یلزم التکرار لان اطلاق النکاح عرف بنصوص آخر مثلا قولہ تعالیٰ وانکحوا الایامیٰ واحل لکم ما وراء ذٰلکم لکن العدد لم یکن مبیّنا فبیّن بھذا النص ولو جعل الاطلاق مقصودا بھذا النص یلزم التکرار وفیہ بحث بوجھین الاوّل انہ ان لم یلزم التکرار من حیث النص یلزم من حیث الظاہر والثانی ان القول بالتکرار انما یصح لو ثبت تقدم تلک النصوص ولانسلم ذلک و اجیب عن الاوّل بان التکرار فی الظاہر اھون من التکرار فی النص لان التکرار فی النص تکرار فی المقصود و التکرار فی الظ تکرار فی غیر المقصود والتکرار فی غیر المقصود ∴ اھون من التکرار فی المقصود وعن الثانی انما حملنا تلک النصوص علی التقدم کیلا یلزم التکرار فی النص والاولیٰ اطلاق النکاح عرف بفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو مقدم علی ھذا النص لا محالۃ فان نکاح خدیجۃ رضی اللہ عنھا کان قبل بعثۃ و قررت علیہ ولم یظھر دلیل الخصوص فلو جعل ذلک مقصودا بالنص لزم التکرار فی المقصود لا محالۃ ولقائل ان یقول ان قولہ تعالی وانکحوا لایامی منکم الآیۃ نص فی اطلاق النکاح صرح بذلک صاحب التحقیق فیلزم التکرار فی المقصود لان الاطلاق عرف اولا بفعل النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ثم اعلم ان قولہ لبیان العدد محمول علی حذف المضاف ای لبیان نھایۃ العدد وھو الاربعۃ اذ نفس العدد کان معلوما قبل نزول ھذہ الآیۃ بالاجماع وکذا الاطلاق کذا قیل فان قیل کیف یفھم نھایۃ العدد وھی الاربع من ھذا الکلام وظاھرہ یقتضی جواز نکاح التسع کما زعم بعض اصحاب الظواھر من الروافض وجواز نکاح ثمان عشرۃ کما زعم ∴ آخرون منھم بیان الاوّل مثنی بمعنی ثنتین و ثلث بمعنی ثلثۃ ورباع بمعنی اربع والواو تفید معنی الجمع فیکون الجمع تسعا وبیان الثانی ان کل عدد من ھذہ الاعداد الثلثۃ بمعنی عدد مکرر فمعنی مثنی ثنتین ثنتین ومعنی ثلث ثلاثا ثلاثا ومعنی رباع اربع اربع

Marginal glosses: من النساء التی لا زوج لھا ۱۲ — وان لزم فی الظاہر ۱۲ — المص ۱۳

ای قیل فی جواب الاعتراض ١٢

والواو لتفيد معنى الجمع فيكون الجميع ثمان عشره قيل سلمنا ان الواو تفيد معنى الجمع بحقيقته الآن حقيقته تركت بدلالة العرف لان مثل هذا الكلام انما يستعمل عرفا فى التقسيم والتقسيم يقتضى عدم الجمع الاترى انه اذا قيل اقسم هذا المال مثنى وثلث ورباع يفهم منه عرفا انه اراد اثنين اثنين اوثلثة ثلثة واربعة اربعة دون الجمع بين انواع هذه الاعداد فيكون الواو فى مثل هذا الكلام لمجرد العطف لا للجمع على طريق ارادة الحقيقة القاصرة اويقال ان العرب اذا ذكر العدد الكثير بعد العدد القليل كان القليل داخلا فى الكثير هكذا عرف من استعمالهم فلا يفيد الآية جواز الجمع بين الاعداد الثلثة وقيل الواو ههنا يفيد الجمع فى الحكم لا فى الوجود وقيل الواو بمعنى او فلا يفيد معنى الوجود وفيه نظر لان او فى الطلب اما للاباحة و للتخير فانكان للاباحة يفيد جواز الجمع بين الاعداد الثلاثة لما عرف ان كلمة او فى مقام الاباحة لا تنافى الجمع نحو جالس الحسن او ابن سيرين فلا فائدة فى العدول عن الحقيقة وانكانت للتخير يفيد ان ليس لهم ان ينكحوا الا احد انواع هذه الاعداد كما لو دخلت او فى المثال المذكور فيلزم ان اختار واحد من انواعها لا يجوز له ان يتجاوز عنه فكانت الواو على حقيقتها ليدل على تجويز الجمع كما قال صاحب الكشاف وانما جئ بالواو ليدل على تجويز الجمع بين الفرق ولو جئ باو مكانها لذهب معنى التجويز فثبت ان هذا الكلام نص فى بيان نهاية العدد و قد علم الاطلاق اى الاباحة اى اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء والاجازة بنفس السماع اى بمجرد السماع هذا الكلام فصار ذلك اى هذا الكلام ظاهرا فى حق الاطلاق اى الاباحة لان من كان من اهل اللسان يفهم ذلك بمجرد سماع هذا الكلام لان ادنى درجاة الامر الاباحة فان قيل حقيقة الامر الوجوب عند الجمهور والاباحة معنى مجازى والشئ انما يكون ظاهرا فى المعنى الحقيقى دون المجازى

ب وكذا الجائز يعنى جاز نكاح ثنتين وجاز نكاح ثلاثة وجاز نكاح اربعة لواحد فهو مخير ان شاء نكح ثنتين او ثلاثة او اربعة فجواز جميع الاعداد ثابت لكل لكل فرد لا جمع جميع الاعداد لكل فرد ١٢

فقیر نجیب اللہ

لان المجاز يفتقر الى التأمل فى القرينة والظاهر ما ظهر المُراد بنفس السماع
من غير تأمل فكيف يكون ظاهرا فى اباحة النكاح قيل المجاز اذا انضمت
معه قرينة لفظية كان مراده مفهوما بنفس سماع الكلام فلا ينافى كون
ذلك الكلام ظاهر فى ذلك المُراد وههنا قرينة لفظية على ظهور المُراد بهذا
الامر لانه تعالىٰ قال فانكحوا ما طاب لكم والواجب لا يكون مفوضا الى طيب نفس
المكلفين فظهر ان المراد الاباحة كذا قيل وفيه نظر لان تعليلهم يكون ادنىٰ
درجات الامر الاباحة يابى هذا الجواب وقيل الاباحة فى الاوامر الواردة فى باب
النكاح اصل لا يحتاج الى القرينة بخلاف الوجوب فانه يحتاج الى دليل آخر كما
فى صورة التوقان ... فكان هذا نص ظاهرا فى الاباحة دون الوجوب لاحتياجه
الى الدليل وفيه وهاء لا يخفى فالجواب ان المُراد بالاباحة الاجازة والاذن
دون الاباحة الاصطلاحية بدليل قول المُصنف رح وقد علم الاطلاق والاجازة
عطف تفسيريًا لقوله والاطلاق ولا شك ان هذا الكلام ظاهراً فى اجازة النكاح
واذنه لان من سمع ذلك من اهل اللسان يفهم بمجرد السماع ان النكاح امر
فيه اجازة واذن من جهة الشرع سواء كان الأمر للوجوب او للندب او الاباحة
على ان هذا السوال يرد على الشارحين حيث فسروا الاطلاق بالاباحة لا على المُصنف ع فانه ذكر الاطلاق لا الاباحة
وهو فى اللغة رفع القيد والمُراد ههنا رفع القيد الحُرمة والحظر عن النكاح وهذا
المعنىٰ اى رفع قيد الحُرمة والحظر عن النكاح نصا فى باب العدد خبر آخر بصار
اى صار نصا فى باب نهاية العدد حيث سيق الكلام له وفى اختيار لفظ الاطلاق
اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر والحُرمة لان النكاح رق وكون المنكوحة حُرة
ينافى صيرورة كونها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهى كما قال الله تعالىٰ
ولقد كرمنا بنى آدم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلائم التكريم الا انه
ابيح للضرورة على ما عرف فاشار لفظ الاطلاق الى ازالة هذه الحُرمة التى
هى بمنزلة القيد للمُسلم عن المُباشرة وفيه اشارة لطيفة فان القيد كما يمنع
المقيد عن المشى فكذا صفة الحُرمة والحظر للفعل يمنع عن مُباشرة ذلك
الفعل فلما ابيح له ذلك صار كانه رفع ذلك القيد وكذلك اى ومثل

النص المذكور ∴ قوله تعالیٰ لاجناح علیکم ای لاتبعة علیکم من ایجاب مهرات طلقتم النساء ما لم تمسوهن ای ما لم تجامعوهن او تفرضوا لهن فریضة کلمة او عند ابن عیسیٰ بمعنی الاَّ اَنْ وعند الفراء بمعنی حتیٰ وفرض الفریضة عبارة عن تسمیة المهر الا ان تسمولهن مهرا او حتی تسموا او متعوهن معطوف علی فعل محذوف تقدیره فطلقوهن و متعوهن علی عند الفراء" الموسع قدره وعلی المقتر قدره ومعنی النص ان المفوضة التی تزوجت نفسها بغیر مهر اذا طلقت قبل الدخول بها لاشئ علی الزوج من مهر مثل او نصفه بل یجب المتعة وهی درع وملحفة وخمار علی حسب الحال قوله نص خبر مبتداء محذوف والجملة تعلیل ای لانہ نص فی بیان حکم من لم یسم لها مهرا اذا طلقت قبل الدخول من انه لا شئ علیه ولها المتعة لانہ سیق الکلام لبیان حکمها ظاهرا خبر بعد خبر ای نص فی کذا ظاهر فی استبداد الزوج بالطلاق ای فی استقلال الزوج بالطلاق ای ان له ان یطلقها لانه یعرف بمجرد سماع هذ الکلام من اسناد الطلاق الی الزواج فی قوله ان طلقتم ان ایقاع الطلاق یتعلق بالزوج لکنہ غیر مقصود بالسوق لان هذا حکم معلوم للرجال فی نسائهن فی الشرع بنصوص او دلائل آخر فکان المقصود بیان حکم هذه المرأة من عدم ایجاب مهر وایجاب المتعة قوله اشارة خبر آخر وفی بعض النسخ وفیه اشارة الی ان النکاح یصح بدون ذکر المهر لانہ لما جعل النساء الآتی لم یسمی لها مهرا محالاً للتطبیق وهو یعتمد سبق النکاح إذ لا یتصور الطلاق شرعا بدونه علم انها منکوحات نکاحا صحیحا و انما ذکر حکم الاشارة بطریق بطریق الاستطراد لان البحث فی ذکر الظاهر والنص فی الاشارة الا ان النص لما افاد هذا الحکم بطریق الاشارة نبه علیه والفرق بین الظاهر والاشارة مع انهما اشترکا فی کونها منطوقین وعدم ∴ السوق لهما ان الاشارة فیها غموض وخفاء من وجه کصحة النکاح المذکور والظاهر مراده من اللفظ من کل وجه و لقائل ان یقول اشارة النص ما ثبت ضرورة صحة التطلیق فکیف یکون اشارة و اجیب بان صحة النکاح من لوازم التطلیق والتطلیق منظوم وکثیرا ما یلحق ما هو من لوازم الاشارة او الدلالة اوالاقتضاء وانکانت بمراتب بالاشارة وا ختیها او یقال

المراد بالاشارة الاشارة اللغوية دون الاصطلاحية فيتناول الاقتضاء وكذلك قوله عليه الصلوٰة والسلام من ملك ذارحم محرم منه قوله محرم صفة ذاوالجر للجوار اوصفة رحم والاسناد مجازی یعنی من ملك قريبا حرم عليه نكاحه بشرى او بارث او بهبة او نحوهما من اسباب المَلك او من ملك قريبا حرم عليه نكاحه عتق عليه ای علی المالك فالعتق يتعلق لكلا الوضعين ای بكونه محرما فلو ملك بنت العم او ابن العم لا يعتق لعدم المحرمية وكذا لو ملك اخته من الرضاع اوامه من الرضاع او زوجة ابيه او زوجة ابنه لا يعتق لعدم القُرابة وقوله نص فی استحقاق العتق خبر مبتداء محذوف والجملة معللة ای لانه نص فی استحقاق العتق للقريب المحرم اذا ملكه لانه سيق الكلام لاجله ولقائل ان يقول هذا النص فی ثبوت العتق للقريب اذا ملكه لا فی الاستحقاق العتق له اذا ملكه واستحقاق العتق لا يستلزم العتق فالاولى ان يقول نص فی ثبوت العتق للقريب واجيب بان المضاف محذوف ای نص فی ثبوت استحقاق العتق للقريب والظاهر فی اثبات الملك للمالك فی القريب المحرم لانه يفهم من قوله عليه الصلوٰة والسلام من ملك بمجرد سماع هذا اللفظ من تأمل وحكم الظاهر والنص وجوب العمل به ای بكل واحد من الظاهر والنص مع احتمال ارادة الغير ای مع احتمال التاويل والتخصيص اذ كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص واختلفوا ان هذا الاحتمال يخل بالقطع ام لا فعند الجمهور لا وقيل يخل فيكونان ظنين واليه يشير الكلام المصنف حيث لم يقل لا محالة كما قال الشافعی فی حكم المفسر والاول اصح لان هذا الاحتمال غير ناش عن الدليل فلاينافی القطع على ما سبق وذلك ای كل واحد من الظ والنص فی احتمال ارادة الغير .:. بمنزلة المجاز مع الحقيقة يعنی كما ان الحقيقة تحتمل المجاز فكذا الظاهر والنص يحتملان المجاز والخصوص غير ان هذا الاحتمال معتبرة عند البعض غير معتبرة عند الجمهور فهذا اعنی قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة يترتب على المذهبين وعلى هذا ای وبناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا قوله على هذا يتعلق .:. بمحذوف ای وبناء على هذا وهو بمعنى مبنی وقع

صفةً مصدر محذوف اى و قلنا قولاً مُبنيًا على هذا اذا اشترى قريبه يريد به قريبا يكون زارحم محرم حتى عتق بالحديث خبرا من الشارع سواء اراد عتقه اولم يرد كون هو اى ∴ المشترى معتقا عملا بالمُلك الثابت فى القريب بظاهر قوله عليه الصلوٰة والسَلام من ملك وَ لِلقائِل ان يقول كون المشترى معتقاً يتوقف على اعتاقه وهو غير معتق واجيب بانه اذا اشتراه مع علمه ان يعتق عليه فقد قصد اعتاقه فيكون معتقا ضرورة وَلهذا لونوى بالشرى الكفارة يحتسب عنها وكذا اذالم يعلم انه يعتق عليه بالشراء لان الجهل ليس بعذر فى دار الاسلام فيما يرجع الى الشرع وَيمكن ان يقال انه معتق شرعا اى جعله الشارع معتقا ∴ وان لم يقصد الاعتاق ويكون الولاء اى ولا الاعتاق للمشترى ضرورة كونه معتقا اذالولاء للمعتق لقوله عليه الصلوٰة والسَلام الولاء لمن اعتق ولِلقائِل ان يقول ان اصحابنا اختلفوا فى ان سبب الولاء هوالعتق على ملك المالِك ام الاعتاق فاكثرهم على الثانى وَغيرهُم على ان سببه هُوَالعتق على ملكه وَهوالصحيح بدليل ان من ورث قريبه عتق عليه ويكون الولاء له وان لم يوجد منه الاعتاق وبدليل ان الولاء يضاف الى العتاق يقال ولاء العتاقة ولايقال ولاء الاعتاق والاضافة دليل السببية ثم اثبات الولاء على المذهب الاوَل واضح ظاهر وعبارة المُصنف يشير الى المذهب الاخِر وهو مشكل لان المشترى غير معتق حقيقة وانما هو معتق تسامحا على ما اشرنا اليه وايضا له ان يقول ما وجه تخصيص هذا الحكم بتفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائرالنظائر النظائر ويمكن ان يقال ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك فلذا اكد ثبوت الملك بان الظ واجب العَمل ليكون الملك الثابت به لازما جدا فيتفرع عليه ما هومن لوازمه لان ثبوت الفرع يعتمد ثبوت الاصل وانما يظهر التفاوت بينهما اى بين الظ والنص عند المقابلة اى المعارضة فيصير الادنىٰ وهو الظاهر متروكا بالاعلىٰ وهوالنص لان النص اقوى لانه المقصود بسوق الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود والمُراد بالمقابلة اللغوية والصورية فلايرد ما قيل ان اشتراط المقابلة تساوى الحجتين المقابلتين فى القوة ولم يوجد ههنا ولهذا اى ولاجل ان التفاوت بينهما واقع عند المقابلة لوقال الزوج لها اى للمراءة طلقى نفسك وَ قالت

المراءة ابنت نفسى يقع الطلاق رجعيا لابائنا لان هذا اى قولها ابنت نص فی
صريح الطلاق لانه وقع جوابا لقوله طلقى والجواب يطابق السوال وملـفى حكمه كالتفويض
ولان سوق قولها ابنتُ لاتيان ما فوض اليه المفوض هو صريح الطلاق فكان
نصا فيه ظاهر فی البينونة اذ يفهم ذلك بنفس السماع فيترجح العمل بالنص
فيقع الطلاق رجعيا لا بائنا فان قيل لاولاية للمراءة ان تطلق نفسها الا بحكم التفويض
و المفوض هو صريح الطلاق وهى لما اوقعت البائن فقد خالفت المفوض فينبغى ان
يكون قولها لغوا و ايضا ان عدم ثبوت البينونة هنا لعدم امكان العمل بالظ
لا لاجل معارضة النص لان الزوج انما فوض اليها الطلاق الرجعى دون البائن فلا
تملك المراءة ايقاع البائن و اجيب بأن قولها مطابقا للمفوض فی اصل الطلاق فخالف
له وصف البينونة فيثبت اصل الطلاق ويلغو وصف البينونة ولقائل ان يقول كيف
يستقيم قوله فيترجح العمل بالنص والترجيح يعتمد سبق التعارض والتعارض انما يكون
بين كلامين و قولها ابنت نفسى كلاما واحد اللهم الا ان يقال هذا الكلام لما كان
له محمل ان كان بمنزلة كلامين احدهما ظاهر والآخر نص فاشبه التعارض الظ و
النص فيتحقق الترجيح بهذا الطريق او يقال ان المراد بالترجيح التعين اى فتعين
العمل بالنص ولقائل ان يقول النص لابد ان يكون منطوقا كالظ على ما عرف
وصريح الطلاق ليس بمنطوق بقولها ابنت وانما المنطوق البينونة والمنطوق
اقوى من غيره فكيف يقع الطلاق رجعيا واجيب بان القرينة اذا قامت على ترك
حقيقة المنطوق وارادة غير المنطوق يكون غير المنطوق فی حكم المنطوق
وهنا كذلك فان قوله طلقى قرينة على ترك حقيقة قولها ابنت وارادة صريح
الطلاق على ما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق و لقائل ان يقول
ان صريح الطلاق معنى مجازى لقولها ابنت ثبت بقرينة قوله طلقى نفسك و
المجاز اذا تضمت معه قرينة لفظية كان مراده مفهوما بنفس السماع فيكون
قولها ابنت ظاهرا فی صريح الطلاق كما هو نص فيه لا فی البينونة كما ان قوله
تعالى فانكحوا ماطاب لكم ظاهرا فی اباحة النكاح لا فی وجوبه فلا تعارض
بين الظ والنص ههنا اللهم الا ان يقال ان كون ظاهرا[٣] فی الحقيقی له دون

لاولاية للمراءة ان تطلق نفسها

٣ فی البينونة بمعنى انها حقيقى له وصريح الطلاق معنى مجازى له والنص انما يكون ظاهرا

المجازی لان المجاز یفتقر الی التأمل فی القرینۃ و الظاھر ما ظھر المراد منہ بنفس السماع من غیر تأمل وفیہ وھاء لا یخفی ولقائل ان یقول ترجح النص علی الظاھر ھھنا لضرورۃ صیرورۃ الکلام لغوا لان المراءۃ لا ولایۃ لھا ان تطلق نفسھا الا بحکم التفویض و المفوض صریح الطلاق دون البائن فلولم یحمل قولھا ابنت علی صریح الطلاق بدلالۃ قولہ طلقی نفسک صار لغوا ولا یلزم من ترجیح النص علی الظاھر بھذ الطریق ترجیحہ علیہ مطلقا وجوابہ یفھم مما ذکرنا فافھم وفی بعض النسخ وقع لنص فی التفرقۃ وضع نص فی الطلاق وھو مشکل لان التفرقۃ والبینونۃ کلاھما بمعنی واحد فیکون ھذا نصا وظاھرا فی معنی واحد وفیہ فساد لا یخفی الا ان یقال التفرقۃ اعم من البینونۃ لان ذلک قد یکون فی البائن وقد یکون فی الرجعی فیکون معناہ نص فی التفرقۃ الحاصلۃ بالطلاق الرجعی وکذلک قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لاھل عرنۃ اسم وادٍ بحذاء عرفات اشربوا من ابوالھا ای ابوال الصدقات والبانھا وقصتہ ما روی ای قوما من عرنۃ اتوا المدینۃ ومرضوا واصفرت الوانھم وانتفخت بطونھم فامرھم رسول اللہ علیہ السلام ان یخرجوا الی اموال الصدقات ویشربون ابوالھا والبانھا ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وجائوا الی الرعات وقتلھم وساقوا الابل فبعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اثرھم قوما فاخذوا فقطع ایدیھم وارجلھم وترکوا فی شدۃ الحر حتی ماتوا قولہ نص خبر مبتداء محذوف والجملۃ تعلیل ای لانہ نص فی بیان سبب الشفاء حیث سیق لہ الکلام وظاھرا فی اجازۃ شرب البول لان کل عربی سمع ھذا الحدیث فھم منہ اباحۃ الشرب لان ادنی درجات الامر الاباحۃ وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ ای استنزھوا عنہ بمعنی باعدوا انفسکم وفی المغرب الاستنزاء بمعنی استنزہ غیر مذکور الا انہ فی الحدیث نص فی وجوب الاحتراز فیترجح النص وھو قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ∴ استنزھوا من البول علی الظاھر وھو قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اشربوا من ابوالھا ویجعل ھذا منسوخاً بذلک او یحمل ھذا علی تخصیص اباحتہ فی اھل عرنۃ بان علم النبی علیہ الصلوٰۃ و السلام

[Interlinear glosses: ای نسخ الشاشی (above بمعنی); ای ابل (above الصدقات); ای مشوا (above الی الرعات); ای عقبھم (above اثرھم); ای فی استعمال العرب (above الا انہ فی)]

شفائهم به بالوحی فلایحل شرب البول اصلاً" نصب علی الظرف ای فی جمیع الاوقات لا للتداوی ولا لغیرہ وھو مذھب ابو حنیفۃ رح وَ الحدیث حجۃ علی ابی یوسف رح فی اباحۃ شربہ للتداوی وَعلی محمد رح فی اباحۃ شربہ وطھارتہ مطلقا وفیہ نظر بوجوہ الاول ان اتحاد الجھۃ شرط للتعارض ولا اتحاد بین الحدیثین اذالاول سوق یشرب البول للتداوی علی ماذکرنا فی قصۃ الحدیث و الثانی للاحتراز عن البول فی الصلوٰۃ فلا تعارض بینھما و الثانی متی امکن التوفیق بین المعارضین یرجح احدھما علی الآخر وَقد امکن ذلک ھھنا بان یحمل الاول علی بول مایؤکل لحمہ والثانی علی بول مالایؤکل لحمہ کما قال محمدؒ او بان یحمل الاول علی التداوی بدلالۃ القصۃ والثانی علی غیرالتداوی کماقال ابویوسفؒ فلایصار الی الترجیح والثالث ان الثانی نص فی وجوب الاحتراز لافی حرمۃ الشرب بل حرمۃ الشرب یفھم باشارۃ ھذا النص لان وجوب الاحتراز یستلزم حرمۃ الشرب والاول ای حدیث العرنیین ∴ عبارۃ فی اجازۃ الشرب لان مایثبت جواب سوال بالنظم کان ثابتاً بعبارۃ النص کاباحۃ النکاح فی قولہ فانکحوا ماطاب لکم علی ماصرحوا فاذا وقع التعارض بین عبارۃ النص واشارتہ فینبغی ان یترجح عبارۃ النص علی اشارتہ فیحل شرب بول الابل للتداوی کما قال ابویوسفؒ والرابع یحتمل ان یکون ترجیح الثانی علی الاول لکون الثانی محرما والاول مبیحا وَما اجتمع الحلالؒ وَالحرام الاوَقد غلب الحرام الحلالؒ اوَ لکونہ مجمعاعلیہ وَالاول مختلفافیہ وَ الجمع علیہ علی قبولہ اولی من المختلف فیہ لا لکون الثانی نصا وَالاول ظاھراً وَیمکن ان یجاب عنہ بان ترجیح الثانی لایثبت بکونہ محرما ولا بکونہ مجمعا علیہ بل یثبت بکونہ اقوی من الاول الاتری ان المبیح و المختلف فیہ اذا کان نصاوالمحرم وَالمجمع علیہ ظاھرلا یترجح علی المبیح والمختلف فیہ و قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام عطف علی قولہ علیہ السلام ای وَ کذلک قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ماسقتہ السماء ای المطراطلق اسم ∴ السماء علی المطر مجاز الانہ ینزل من السحاب وھو سماء عند العرب حقیقۃ لان السماء عندھم اسم لکل عالی یظلک فکان المطر والسماء اتصال صوری ففیہ العشر سواء کان مما یبقی سنۃ کالحنطۃ و التمر والذبیب اولایبقی کالبقول قلیلا کان اوکثیرا وَ قولہ نص خبر مبتداء محذوف

والجملة تعليل اى لانه نص فے لزوم العشر لانه سيق لاجله ويحتمل ان يكون قوله عليه الصلوٰة والسلام مبتداء وقوله نص خبرا والجملة السابقة وقوله عليه الصلوٰة السلام ليس فے الخضروات بفتح الخاء جمع خضراء مؤنث وفعلاء افعل لاتجمع الاعلیٰ فعل فی الصفات تقول نساءٍ حمرٍ وصفرٍ وخضرٍ و سودٍ وانما يجمع بالالف والتاء اذا كانت اسماء كصحراء وبيداء وانما جمعت خضراء مع انه تانيث للخضر فے الالف بجريها مجرى الاسم اذ المراد بالخضروات الفواكهة كالبطيخ والقثاء او التفاح والكمثرى اى ليس فے الفواكه صدقة مؤل فی نفی العشر اى ليس فے الفواكه عشر وليس بمحكم فيه لان الصدقة يحتمل وجوها لانه يحتمل الزكوٰة والعشر والتبرع والزكوٰة غير منفية فيها اذا بلغت قيمته نصابا بالاتفاق وكذا التبرع لانه ليس عه بواجب فتعين العشر بطريق التأويل والمأول محتمل والنص محكم اذ لا يحتمل الاوجها واحد فيترجح الاول وهو قوله عليه الصلوٰة والسلام ما سقته السماء ففيه العشر على الثانی وهو قوله عليه الصلوٰة والسلام ليس فے الخضروات صدقة فان قيل الكلام ههنا فے تعارض النص والظاہر لا فے تعارض النص والمأول فكيف اوردهما ههنا قيل المأول لاينافی كونه ظاهرا فالحديث الاول نص فی لزوم العشر والثانی مأول فے نفی العشر و ظاهرا فيه ايضا فيترجح النص على الظاهر المأول والاولىٰ ان يقال هذا مثال ما فهم من الكلام السابق وهو ان النص الاعلیٰ والادنیٰ اذا تعارضا يترجح الاعلیٰ على الادنیٰ وههنا كذلك فان النص الاول اعلیٰ لكونه محكما لا يحتمل الاوجها واحد والثانی ادنیٰ لكونه محتملا للوجوه على ما مر فان قيل الصدقة فی الحديث الثانی وقعت نكرة فی سياق النفی فتعم والعام نص فے تناول كل فرد فكان الثانی نصا فی نفی كل صدقة فيكون نصا فكيف يترجح الاول على الثانی قيل الصدقة مشترك والمشترك لا يعم وان كان فی موضع النفی لما سبق وقيل الحديث الثانی وان كان عاما لكنه يحتمل الخصوص فلا يكون نصا فی تناول وفيه نظر لان الفرق بين المفسر والنص ان النص يحتمل التاويل والتخصيص والمفسر لا يحتملهما فاحتمال التخصيص لاينافی كونه نصيا واما المفسر ولقائل

عه فلما كان التبرع لانه بواجب لا يراد من الصدقة التبرع لان النفی يقتضی سبق الوجوب يقال ليس على الفقير زكوٰة ولا يقال ليس عليه تبرع ۱۲ فقیر نجیب اللہ

ان یقول کلمة اما لایخلو اما التی یکون للاستیناف او لتفصیل ما اجمله لاسبیل الی الاول
لبس الاجمال و اما التی للاستیناف مفسرة بعد سبق الاجمال ولا الی الثانی لانها مع
العاطفة واما التی للتفصیل اذا کانت مع العاطفة یجب ان یکون مسبوقة باما آخر
وهی ههنا غیر مسبوقة باخری اللهم الا ان یقدر اما اخری قبلها فیما سبق فیکون
لتفصیل ما اجمله ای فاما الظاهر فکذا و اما النص فکذا و اما المفسر فما ای فلفظ
ظهر المراد من اللفظ وضع المظهر موضع المضمر ای لفظ ظهر المراد منه ببیان متعلق
بقوله من اللفظ والباء للسببیة ای ظهر المراد من اللفظ بسبب بیان صادر من قبل
المتکلم بحیث او صفة مصدر محذوف ای ظهورا ملتبسا بحیث او صفة بیان متلبساً
بحیث لایبقی فیه ای فی ذلک اللفظ اوفی ذلک الظهور اوفی ذلک البیان احتمال
التاویل انکان خاصاً والتخصیص انکان عاماً وفیه نظر لانه یشکل بقوله تعالی فسجد
الملائکة فان ملائکة یحتمل التاویل والتخصیص کما ذکر فی المتن فلا ئدة فی ∴ تخصیص
التاویل بالخاص واجیب بان المحتمل لتاویل التفرقة هو قوله سجدو ان الملائکة
وذلک خاص فاعرف ثم قوله ماظهر المراد من اللفظ یتناول البیان القاطع کبیان
الصلوٰة والزکوٰة وغیر القاطع کبیان الربوا بالاشیاء الستة بالحدیث ولهذا قال
عمر رضی الله تعالی عنه خرج النبی علیه الصلوٰة والسلام من الدنیا ولم یبین لنا ابواب
الربوا فبقوله لایبقی فیه احتمال التاویل والتخصیص خرج القسم الثانی فانه لیس بمفسر
لانه لم یلحقه بیان قاطع ولهذا وقع الاجتهاد والاختلاف فی تعلیل الاشیاء الستة
ومعنی احتمال التاویل ان یکون الکلام ∴ محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراک فیفسر
باحد الوجوه اویکون حقیقة ∴ یحتمل المجاز فیؤکد بما یرفع احتمال التخصیص ان
یکون النص عاما محتملا للتخصیص فاکد بما انقطع به احتمال التخصیص فصار مفسرا
ومثل هذا ایضا بیان لانه کان فیه خفاء علی القدر الذی کان فیه احتمال تجوّز او
تخصیص ثم اعلم ان المفسر لایبقی فیه احتمال التاویل والتخصیص لکن احتمال النسخ
باق بخلاف المحکم فبیانه لایحتمل النسخ فان قیل کلمة ما انکانت موصولة کان
قوله ظهر المراد من اللفظ الصلة و انکانت موصوفة کان هذا صفة ولا بد من الضمیر
فی الجملة الواقعة صلة او صفة قیل قوله من اللفظ من باب وضع المظهر موضع المضمر

٠ اى يوم القيامة ١٢ — لانهائى المتصل الحاقة ما هى وضع مالحاقة في موضع ما هي ١٢

فكان فيه اكتفاء من الضمير كما في قوله تعالى الحاقة ما الحاقة وانما وضع المظهر ايذانا
بان المراد من كلمة ما هو اللفظ مثاله اى مثال المفسر في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فاسم الملائكة الفاء للتعليل اى لان اسم الملائكة ظاهر في العموم اى في
سجود جميع الملائكة على ماهو مقتضى صفة الجمع ظاهراً وانكان لا يتناولها قطعا و
يقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الافراد قائم لان كل عام يحتمل التخصيص
فان قيل لفظ الملائكة جمع والجمع اذا دخله اللام يبطل معنى الجمعية فيحمل امّا
على الادنى وامّا على الكل ولا يحمل على قدر من الاقدار المتخللة بينهما قيل انما يبطل
معنى الجمعية اذا كان اللام للجنس اما اذا كانت للعهد فلا وههنا اللام للعهد
اذ المامورون بالسجود معهودون وهم الملائكة الارض والذين كانوا مع ابليس او
ملائكة السموات السبع على حسب الاختلاف فكان محتملا ∴ للتخصيص كذا
قيل اذ يقال لانسلم ان الجنس لايحتمل التخصيص فقد صرحوا ان اللام في قوله تعالى
واحل الله البيع للجنس وقد خص الربوا وكذا صرحوا ان تخصيص الجنس يصح الى ان
يبقى الواحد وما ذكرتم ان في التخصيص حمل الجنس على قدر من اقدار المتخللة
بين الحدين فهو مسلم لكن الجنس يصح وقوعه على قدر من الاقدار المتخللة عند لحوق
بيان التغير كما قالوا في قوله طلقي ثنتين والتخصيص بيان تغيير عندنا وسيأتي تمام تفسير
هذا الكلام في فصل الامر انشاء الله تعالى فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة
كل للاحاطة والشمول فيتأكد به عموم الجمع فانقطع به احتمال التخصيص
فكيف ينسد باب التخصيص من غيره مع وجود احتمال المخصص في نفسه قيل كلمة
كل اذا استعملت بعد اسم العام تقطع الحكم كما ان قولك جائني زيد يحتمل المجاز
فاذا قلت جائني زيد نفسه امتنع عنه المجاز كذا قيل ولقائل ان يقول هذا منقوض بقوله
عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى يحب الرفق في الامر كله حيث استعملت هذه الكلمة
بعد اسم العام مع انه مخصوصاً بقوله تعالى واغلظ عليهم ثم بقي احتمال تاويل التفرق في
السجود فانسد باب التاويل اى تاويل التفرق بقوله اجمعون بان كلمة اجمعون يوجب
الاجماع فانقطع به احتمال تاويل التفرق فصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية
فان قيل ان احتمال تاويل التفرق انما يقطع بقوله اجمعون اذا افاد وراء معنى كل من

معنى الاجتماع والافتراق وليس كذلك فان فائدة الشمول والاحاطة كفائدة كل ۔ قال ابوالبقاء فاذا جمعت بين لفظی کل و اجمعون کما فی هذه الآیۃ لایفید زیادۃ التوکید فقط وقال صاحب الصحاح قولك جائنی الناس جمیعا ای جائنی کلھم فکیف ینسد به باب التاويل قيل هذا انما يستقيم على مذهب المبرد و الزجاج فانهما قالا ان اجمعون اذا وقع تاكيد ابعد الكل يفيد معنى الاجتماع بالنظر الى مأخذ اشتقاقه دفعا للترادف وحملاً للكلام على التأسيس حتى قالا انما جمع بين کل واجمعون فی قوله تعالى فسجد الملائكة لانہ اذا قال كلهم افاد ذلك الاحاطة بالجنس وانہ لم يبق واحد منهم الا وقد سجد الّا انه لوترك غير مضموم اليه اجمعون لكان يدرى اسجدوا فی وقت واحد او فی اوقات مختلفة فقرن به اجمعون لتفيد الاجتماع ويدل على انهم سجدوا عن آخرهم وفی وهلة واحدة وَ قد تبعهما صاحب الكشاف وللقائل ان يقول اتفق النحويون والاصوليين على ان اجمعون من الفاظ التاكيد فيفيد معنى كلهم من الشمول والاحاطة اذ لو افاد مالم تفد ذلك لايكون تاكيدله وغاية ما فی الباب انه يفيد زيادة توكيد و بذلك لايصير مُطلق النص مقيدا والتفرق وَالاجتماع من اوصاف التقيد فانی ينسد باب التاويل به ويمكن ان يجاب عنه بان اجمعون وانكان من الفاظ التأكيد لكنه يفيد معنى الاجتماع ايضا بعد الكل بالنظر الى مأخذ اشتقاقه فيفيد مايفيد كلهم من الاحاطة والشمول مع زيادة فائدة وذلك لاينافی كونہ تاكيدا وبهذا الجواب اندفع ما قال الشارح من ان قوله فسجد والملائكة مطلق من قيد الاجتماع والافتراق فانصرافه الى حالة الاجتماع بقوله اجمعون تقيد صفة اطلاقه لاتاويله ببعض محتملاتہ فيكون نفی صفة التفرق من قبيل تقيد المطلق من العام لا تأكيد العموم فلايكون تفسيرا اذ التفسير انما يحصل بزيادة وكادة وهی انما يحصل اذا افاد اجمعون ماافاد كلهم من الشمول والاحاطة لانہ اذا اريد به صفة الاجتماع يبقى وكادة العموم مقتصرة على كلهم وبہ لايحصل زيادة الانكشاف والظهور كما صرح الشارحون بانہ صار مفسرا بقوله اجمعون فی غير موضع الى هذا لفظه وجه لاندفاع ان اجمعون يفيد مايفيد كلهم فصار مفسرا بقوله اجمعون فان قيل احتمال التاويل فی الآیۃ باق فانه يحتمل التخلق والتصفف فكيف يكون مفسرا قيل المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون وجه دون وجه

حلقہ کردن صاف کردن

وهذه الآية من القسم الآخير كذا قيل وفيه نظر لانه يخالف ما ذكر المشائخ وحكم المفسر الايجاب فقط بلا احتمال تخصيص ولا تأويل لان النكرة في سياق النفي تعم فيقتضي ان لايكون في المفسر شئ من التأويل والتخصيص اللهم الا ان يقال انه حكم المفسر من كلوجه فالجواب الصحيح ان يقال المراد بعدم احتمال التاويل المخل بالمعنى المسوق له الكلام والمعنى المسوق له الكلام ههنا تعظيم آدم عليه الصلوٰة والسلام بسجود جميع الملائكة وذا لايحصل بكلا التقديرين لان التحلق والاصفاف يستويان في معنى التعظيم فلا يكون صرف اللفظ الى واحد منهما تاويلا لان التاويل صرف اللفظ الى بعض محتملاته الغير الظاهر بخلاف احتمال التفرقة فانه ينقض التعظيم ولهذا يفضل صلوٰة الجماعة على صلوٰة المنفرد بسبع وعشرين درجة فان قيل يحتمل ان يكون الامر بالسجود ارادة لشكر نعمة خلق آدم عم لا بتعظيمه فلا يبقى السوق ومع الاحتمال كيف يكون مفسرا قيل هذا الاحتمال يفيد معنى التعظيم ايضا فلا يكون مخلا لمعنى سيق له الكلام وهو التعظيم فان قيل هذه الآية يحتمل التاويل بعد لانه يحتمل ان يراد بالسجود الخضوع او الركوع كما زعم الخصم فكيف يكون مفسرا قيل هذا الاحتمال ايضا غير مخل بمعنى سيق له الكلام او يقال كل آية نزلت في القرآن مرارا في محال مختلفة بعبارة واحدة ولم يكن التاريخ معلوما يكون جميع المحال كمحل واحد لان جميع القرآن بمنزلة كلام واحد فيكون كلواحد منهما مؤكدة للاخرى وهذه الآية نزلت كذلك ولم ينزل بلفظ الركوع والخضوع في محل فصارت مؤكدة بمثلها ومع التاكيد لايبقى احتمال المجاز كذا نقل عن الاكابرة وفيه نظر بوجوه الأول ان ابن عباس رض جعل سجد بمعنى ركع كذا في تفسير الوجيز والثاني ان ماقلت ومع التاكيد لايبقى احتمال المجاز فهو في التاكيد المعنوى دون اللفظي على ماعرف في علم النحو والمعاني والثالث انه على هذا ينبغي ان لايبقى احتمال التخصيص في لفظ الملائكة المذكورة مكرراً وقد قلتم انه محتمل للتخصيص واجيب عن الثاني بان التكرار لاينبغي احتمال التخصيص فان قيل المفسر مايحتمل النسخ وهذه الآية لايقبل ∴ النسخ لانها من جملة الاخبار لان الله تعالى اخبر عن سجود الملائكة والاخبار لايقبل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وذا يستحيل على الله تعالى فكانت من قبيل المحكم دون المفسر

فکیف اورده مثالاً للمفسر قیل هذا لیس بمثال للمفسر بل مثال لما لا یحتمل التاویل
قوله فسجد والملائکۃ اجمعون و قیل ان المشائخ یعنون بقولهم الاخبار لا یحتمل
نسخ المعانی القائمۃ بصیغۃ الاخبار لانفس الصیغۃ فنفس الصیغۃ یحتمل
النسخ وان کان معناها محکما فانہ یجوزان لایتعلق بها جواز الصلوٰۃ وحرمۃ القرأۃ علی
الجنب والحائض وهو المراد بنسخ الصیغۃ وفیہ نظر لان المحکم ایضاً یحتمل النسخ
الصیغۃ اذ یجوزان لایتعلق بقولہ تعالیٰ ان اللہ بکل شئ علیم جواز الصلوٰۃ وحرمۃ
القراءۃ علی الحائض والجنب فاذاً لایکون بین المفسر والمحکم فارق فالجواب الصحیح
ان یقال ان مفهوم هذہ الآیۃ وسجود الملائکۃ من حیث هو هو یحتمل النسخ لکونہ من
الممکنات وان کان لایحتمل بعارض کونہ من الاخبار فیکون مفسرا باعتبار ذاتہ محکما
باعتبار العارض بخلاف قولہ تعالیٰ ان اللہ بکل شئ علیم فان مفهومہ علم اللہ تعالیٰ
من حیث هو هو لا یحتمل النسخ والتاویل بحال لکونہ من الواجبات فکان محکما
لکن یبقی هنا بحث آخر ذکرتہ فی شرح الحسامی وفی الشرعیات ای مثالہ فی المسائل
الشرعیۃ اذا قال تزوجت فلانۃ شهرا اوالی شهر بکذا من المال فقولہ الفاء للتعلیل
ای لان قولہ تزوجت ظاهر فی النکاح لانہ یفهم بصفۃ الکلام بمجرد سماع الکلام
وفی بعض النسخ وقع ظاهر وهذا یوافق عبارۃ غیرہ من المشائخ مع انہ اطبق للمقصود
من ایراد هذا المثال لان هذا مثال المفسر والمفسر ما ازداد وضوحہ علی وضوح
النص دون وضوح الظاہر الاان احتمال نکاح المتعۃ فی قولہ تزوجت قائم بطریق
المجاز لان التزوج کما یراد بہ التابید یراد بہ التوقیت علی ان النکاح فی الحقیقۃ
وضعت لملک المتعۃ بالمرأۃ فبقولہ شهرا فسر المراد بہ ای بقولہ تزوجت علی انہ
متعۃ فقلنا هذا ای قولہ تزوجت فلانۃ شهرا ∴ متعۃ ای نکاح متعۃ ولیس بنکاح
وقال زفرؒ نکاح والتوقیت شرط فاسد فکان الشرط باطل والنکاح صحیحا اذ النکاح
لایبطل بالشروط الفاسدۃ کما لو قال تزوجتک علی ان اطلقک بعد شهر فانہ یصح النکاح
ویبطل الشرط الفاسدۃ لکنا نقول اجتمع فی هذا العقد شیأن لفظ التزوج ولفظ
التوقیت والتزوج وان کان حقیقۃ فی النکاح لکنہ یحتمل ارادۃ المتعۃ مجازا والمتعۃ
لایحتمل غیر المتعۃ اصلاً فکان مفسرا فی هذا المعنی والتزوج نص فی النکاح فحمل

لازدیاد قوۃ وَلقائل ان یقول اسم النکاح یقع علی نکاح المتعۃ ایضا ” علی المفسر
فکیف یقول ولیس بنکاح واجیب بان المعنی ھذا النکاح متعۃ ولیس بنکاح مؤید
او بان اسم النکاح علی سبیل الحقیقۃ لایقع علی نکاح المتعۃ ولکنہ یقع علیہ مجازا
وان قال صاحب الکشاف فی قولہ تعالیٰ الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانکم فیہ دلیل ت ایمانھم
علی تحریم نکاح المتعۃ ولقائل ان یقول ھذا النکاح مؤقت لامتعۃ اذ الفرق
بینھما ان یذکر لفظ التزوج او النکاح فی الموقت مع ذکر التوقیت سواء طالت
مدۃ التوقیت او قصرت و لفظ المتعۃ بان یقول لامراءۃ خذی منی کذا من المال
لاتمتع بکِ ایاما وھھنا لفظ التزوج ∴ مذکور مع ذکر التوقیت فیکون نکاح موقت
لامتعۃ فوجب ان یقول الا ان احتمال الوقت قائم فبقولہ شھرا فسر المراد بہ فقلنا
ھذا مؤقت ولیس بنکاح واجیب بانا سلمنا انہ نکاح مؤقت لکنہ فی معنی المتعۃ
لوجود التوقیت فجعلوہ متعۃ ایضا فان قیل قولہ شھرا بیان تفسیر لان موجب قولہ
تزوجتکِ النکاح مع احتمال ان یکون متعۃ والتوقیت بغیرہ الی القطع وبیان التغیر
بیان التفسیر علی ما صرح بہ فی فصل البیان فکیف یجعل قولہ شھرا تفسیرا قیل التفسیر
فی الاصطلاح اعم من ان یلحقہ بیان تفسیر او تغیرا وتقریر فکلما یقع احتمال التاویل
یصیر الکلام مفسرا ویشبہ علی ذلک انھم جعلوا آیۃ السجدۃ الملائکۃ مفسرا وبیان
تقریر مع ان بیان التقریر یغائر بیاً التفسیر علی ما صرح فی فصل البیان فلا یبعد ان یجعل التغیر
اعم من بیان التفسیر ایض فافھم فان قیل المفسر ما یحتمل النسخ وھذہ المسئلۃ لا
یحتمل ذلک لما عرف ان النسخ لایجری فی کلام العباد قیل ھو مفسر من وجہ دون
وجہ ولو قال رجل لفلان علی الف من ثمن العبد او ثمن المتاع فانہ نص فی لزوم
الالف مطلقا لان کلمۃ علی للالزام فی اصل الوضع والکلام سیق لاجلہ الا ان احتمال
التفسیر باق لان الدین یحتمل ان یکون من ثمن العبد او من ثمن المتاع او من
وجہ غیرہ من الدین فبقولہ من ثمن العبد او من المتاع بین المراد ای بقولہ علی الف
فیترجح المفسر علی النص حتی لایلزمہ المال ای ثمن العبد او المتاع الا عند قبض
العبد والمتاع لان الثمن لایلزم الا عند قبض المبیع ولولا رحجان المفسر علی النص
لکان یلزم المال بغیر قبض العبد والمتاع کما لو قال لفلان علی الف وھذا اعنی قولہ

من ثمن العبد او من ثمن المتاع ایض بیان تغییر لان موجب قوله علی الف لزوم الالف فی الحال و قوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع یغیر لزومه حالا الی توقفه علی القبض الّا ان المفسر فی الاصطلاح اعم من بیان تغییر وتقریر علی ما بینا ولقائل ان یقول الترجح یقتضی سبق التعارض وهو انما یکون بین کلامین وهذا الکلام واحد فکیف یأتی بقوله فیترجح المفسر علی النص واجیب بان آخر الکلام یعارض اوله ویغیره لان اوله یوجب فی الحال و آخره یوجبه بعد القبض فکانهما متعارضان فصح اطلاق الترجح اویقال المراد بالترجح التعیین ای فتعین العمل بالمفسر وقوله ای قول الرجل لفلان علی الف درهم نص فی الاقرار بنقد البلد لان مطلق الثمن یقع علی نقد البلد عرفاً وعادة فیکون نصا فیه لان الظاهر ان السوق له الّا انه مع ذکر ذلك یحتمل ارادة غیر و فی بعض النسخ ظاهر فی الاقرار نص فی نقد البلد ای فی الاقرار بنقد البلد وانما کان ظاهرا فی الاقرار لان کل عربی سمع ذلك فهم منه الاقرار بنقد البلد لما مر فاذا قال من نقد بخاری یسترجح المفسر علی النص فلا یلزمه نقد البلد و هذا ایضا بیان تغییر والمفسر لاینافیه ولقائل ان یقول قد سبق ان لزوم نقد البلد انما یکون بطریق التأویل فیکون مأولا لانصا ویمکن ان یجاب بان النص لاینافی کونه مأولا فان قیل اذا قال لفلان علی الف درهم من نقد بخاری علم انه کان نصا فی هذا لا فی نقد البلد لانه یعرف انّ سوقه کان لنقد بخاری قیل معنی قوله نص فی الاقرار بنقد البلد انه لولم یقل من نقد بخاری کان نصا فی نقد البلد واعتبار المعارضة ایضا علی هذا الطریق فافهم وعلی هذا نظائره ای علی الذی ذکرنا نظائر المفسر واما المحکم فهو ما ای لفظ ازداد قوة تمییز مزال عن الفاعل ای ما ازداد قوة وضوحه علی قوة وضوح المفسر فیه اشارة الی ان کل محکم مفسر فیشترط فی المحکم ما اشترط فی المفسر من عدم احتمال التأویل کقوله تعالیٰ ان الله غفورٌ رحیم فانه محکم و قد اوّله المعتزلة بغفران الصغائر دون الکبائر وکقوله تعالیٰ وَلا تقبلوا لهم ∴ شهادة ابدا فانه ایضا محکم لِلحُوق التابید مع انه یحتمل التاویل بطول المدة وتعرف صحة التوبة مثل قوله تعالیٰ فجزاءه جهنم خالدا فیها علی انهم قالوا ان جمیع النصوص صارت محکمة بعد وفاتِ رسول الله صلی الله علیه وسلم

لانقطاع الوحی مع احتمال بعضها التاویل والتخصیص واجیب بانا سلمنا ان قوله تعالیٰ ان الله غفور رحیم محکم لکن کونه محتملاً للتاویل ممنوع لان الصفات الثابتة بالعقل لا یمکن نفیها ولا یتغیرها عقلاً والتأویل یتغیر لهما فاحتماله التاویل ههنا منتف عقلاً و المعتزلة متعنتون یقولون ما لا یجوز القول به وکونه قوله تعالیٰ ولا تقبلوا لهم شهادة محدودی القذف یحتمل النسخ فی ذاته لانه امر ممکن لیس بواجب ولا ممتنع لکن یعارض لحوق التابید ان تقع هذ الاحتمال فهو مفسر لذاته صار محکما لغیره و قولهم جمیع الآیات بعد وفات النبی علیه الصلوٰة والسلام صارت محکمة علی وجه التشبیه بالمحکمات فی عدم احتمال النسخ لاعلی وجه التخصیص الاتری ان بعض الآیات صار متشابهة بعد وفاته علیه الصلوٰة والسلام و ان صارت ممنوعة عن النسخ وقیل یکفی لکونه محکما مجرد عدم احتمال النسخ سواء کانه یحتمل التأویل والتخصیص اولا وتمسکوا بما ذکرنا من الشبهات ویرد علیه الاول ان المحکم لولم یحتمل التاویل والتخصیص ولایحتمل النسخ فانه لیس بداخل فی قسم من الاقسام الاربعة الا آن یقال هذا القسم لولم یوجد فی کتاب الله تعالیٰ فلا یتوجه الاشکال و انما ازداد قوة علی المفسر لان المفسر بحیث یجوز بخلاف المحکم فانه بحیث لایجوز خلافه ای بحیث لایجوز ترك موجبه بالنسخ و التبدیل کما لایجوز بالتاویل والتخصیص والقائل ان یقول اخبار الله تعالیٰ لایجوز خلافها اصلا فیلزم منه ان یکون کل کلام اخبر به الله تعالی محکما سواء کان ظاهرا اونصا اومفسرا واجیب بان معناه بحیث لایجوز خلافه اصلا بالنظر الی الذات لابالنظر الی العارض والخبر الظ والنص و المفسر انما لایجوز خلافه بعارض کونه خبر الابالنظر الی ذاته مثاله ای مثال المحکم فی الکتاب ای فی کتاب الله تعالیٰ اذ یکون الکتاب مع الالف واللام من اعلام الغالبة کالنجم للثریا و البیت للکعبة حتی لوقیل هذا الحکم ثابت بالکتاب لایفهم منه ، کتاب الله تعالی ای مثاله فی القرآن ان الله بکل شیئ علیم فان علم الله تعالیٰ مما لایحتمل التبدیل والزوال لانه من الواجبات لانه صفة کمال وضده من النقائص وکذا قوله تعالی ان الله لایظلم الناس فان .:. تنزه الله تعالیٰ عن الظلم مما لایحتمل النسخ والتبدیل لانه محال عنه تعالیٰ و المحال لایدخل

تحت القدرة فان قيل هذ الكلام يحتمل التاويل لانه يحتمل ان يراد به ارادة الظلم لِمَا بَيْنَ الداعى وَالفعل من الملابسة كما فى قوله تعالى فاذا قراءة القرآن فاستعذ بالله اى فاذا اردتَ قراءتها فكيف يكون محكما قيل فذلك اقوى وَاحكم لنفى الظلم عنه تعالىٰ لما تقرران نفى الشئ بلازمه آكد وابلغ من نفيه وفى الحكميات اى مثاله فى الاحكام الشرعية ما قلنا فى الاقرارانه اى ان الشان لفلان على الف درهم من ثمن هذا العبد فان لفظ هذا لفظ وهو قوله من ثمن العبد محكم فى لزومه اى لزوم الالف بدلا عن العبد لان قوله على الف يحتمل الاسباب المختلفة فاذا قال من ثمن العبد صار محكما فان قيل اذا قال لفلان على الف كان محكما ايضا على معنى انه لو رجع بعد ذلك لايصح فما وجه تخصيص قوله من ثمن هذا العبد بكونه محكما قيل قوله لفلان على الف ظاهره لزومه بغير عوض وهو يحتمل التاويل بان يكون من ثمن العبد فاذا احتمل التاويل لايكون محكما بخلاف قوله من ثمن هذا العبد فانه لايحتمل التاويل ولقائل ان يقول قد تقرر من قبل ان هذا مفسراو.. المحكم ماازداد قوة على المفسر والمزيد غيرالمزيد عليه فكيف يكون هذا يحتمل الرجوع والاسقاط بان التزمه بغيرعوض من ثمن العبدا وَ اقام المقرله بينة على لزوم الالف مطلقا والعجز المقرعن اثبات الجهة اللّهم الا ان يجاب ان الحكميات ونحوها مما لايوجد فيهما الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعل لهما مثالا واحدا ويمكن ان يقال انه ليس بمحكم حقيقة بل هو بمنزلة المحكم فى انقطاعه عن احتمال النسخ وحكم المحكم والمفسر لزوم العمل به اى بموجب كلواحد منهما لامحالة اى قطعا ويقينا ومعناه قدمر وانما جمع بينهما فى المحكم كما جمع بين الظاهر والنص لا لاستوائهما فى لزوم العمل والاعتقاد وانقطاعهما عن الاحتمالات كما استوى النص والظاهر فى احتمالهما التاويل والتخصيص واما احتمال المفسر للنسخ فلا يروث وهناً فى العمل ولا فى الاعتقاد لان موجبه ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل والتخصيص والكلام ههنا فى ترك لزوم العلم كالكلام فى ترك لزوم العلم فى حكم الخاص ثم لهذا الاربعة وهى الظ والنص والمفسر والمحكم اربعة اخرى تقابلها اى تضادها او تساويها فى المرتبة يعنى خفاء هذه الاربعة تساوى ظهور تلك

فضد الظاهر الخفی لان خفاءه وهو بعارض غیر الصیغة علی ادنی
الاربعة فی المرتبة حتی یزول بمجرد الطلب کما ان ظهور الظاهر وهو ظهور المراد
مراتب الخفاء
بنفس السماع من غیر تأمل علی ادنی مراتب الظهور وضد النص المشکل لان
خفاءه ازید من الخفی بمرتبة لانه دخل فی اشکاله بعد ما خفی نفسه حتی
لا یزول خفاءه الا بالطلب والتأمل کما ان ظهور النص بانضمام قصد المتکلم
بعد انکان ظاهرا بنفس السماع وضد المفسر المجمل لان خفاءه ازید
من الخفی بمرتبتین حتی لا یزول خفاؤه بالطلب والا بالتأمل بل ببیان من
جهة المتکلم کما ان ظهور المفسر ببیان عن المتکلم علی درجة لا یحتمل التاویل
والتخصیص وضد المحکم المتشابه لان خفاءه ازید من الخفی بمراتب حتی انقطع
رجاء زواله فی الدنیا وسقط منه المراد منه کما ان ظهور المحکم علی
مراتب لا یتوهم فیه التبدیل والزوال واللام فی قوله لهذه الاربعة یفید اختصاص
الاضداد بهذه الاربعة یعنی الاربعة التی هی هذا اضداد وجدت لهذه الاربعة
دون غیرها ولقائل ان یقول ما ذکرا ولا صار بعیدا فذکره ثانیا فالخفی ما خفی
المراد به بعارض لا من حیث الصیغة بالرفع والمراد بقوله فالخفی الاصطلاحی وبقوله
خفی اللغوی وهو الاستتار فلا یلزم تعریف الشیء بنفسه ای الخفی کلام استتر
مراد المتکلم بذلك اللفظ بسبب عارض لیس فی الصیغة یعنی ان الصیغة ظاهرة
المراد بالنظر الی موضوعه اللغوی ولکن الکلام خفی بالنسبة الی محل آخر بسبب
آخر کآیة السرقة فانها ظاهرة المراد فی ایجاب القطع علی کل سارق لم یختص
باسم آخر لکنها خفیة فی حق الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصهما باسم
آخر یعرفان به کما یأتی بیانه قریبا او احترز بقوله بعارض عن سائر الاقسام
المقابلة لان فیها خفاء المراد بنفس الصیغة لا بعارض فعلی هذا یکون قوله
لا من حیث الصیغة صفة مؤکدة او مبینة ذکرها لئلا یتوهم دخول تلك الاقسام
فی الحد بالنظر الی ذات الخفاء فی جمیع الاقسام المتقابلة خلاف الاصل اذ الاصل
فی الکلام هو الافهام فخفاء المراد بعارض فلذا فسر العارض بغیر الصیغة تنبیها علی
ان المراد بالعارض ما یقابل الصیغة لا ما یقابل الاصل ویمکن ان یجاب انه لم یحترز

عنها بقوله بعارض لما ذکرنا ان الخفاء فیها عارض بل احترز عنها بقوله لا من حیث الصیغة لان الخفاء وان کان عارض لکن بالنظر الی الصیغة فعلی هذا یکون فی قوله بعارض اشارة الی ان الخفاء فیها امر عارض فتأمل فانه بیان حسن بدیع فان قیل الظهور فی الظ بنفس الصیغة فینبغی ان یکون الخفاء فی الخفی بنفس الصیغة لیتحقق المقابلة لان اتحاد الجهة شرط فی المضادة قیل الظهور بنفس الصیغة علی ادنیٰ درجات الظهور فکذا الخفاء بعارض غیر الصیغة علی ادنیٰ درجات الخفاء فیکون مقابلا له بخلاف الخفاء فی الصیغة فانه خفاء الا زائد فلا یکون مقابلاً لنفس الظهور فلا بد ذکر العارض غیر الصیغة تحقیقا للمقابلة وقیل ان اتحاد الجهة والمقابلة ونحوهما انما اشترط تحقیق استحالة الاجتماع لاتحقیق المضادة لان السواد فی محل یضاد البیاض فی محل آخر نظرا الی استحالة اجتماعهما فی شخص واحدة بجهة واحدة فکذا الظهور فی نفس الصیغة یضاد الخفاء فی غیر الصیغة نظرا الی استحالة اجتماعهما فی کلام واحد بجهة واحدة وقیل ان ∴ ظهور الظاهر لما کان بنفس الصیغة وجب ان لایکون الخفاء فی ضده فی غیر الصیغة ـ تحقیقا للمقابلة وقیل الصیغه والعارض فی غیر الصیغة علة الظهور والخفاء لیس من شرط المضادة اتحاد علتهما الاتری ان علة البیاض غیر علة السواد وقیل الظ والخفی من اسماء الاضافیة کالاب والابن من الاسماء الاضافیة یستحیل فیه اتحاد الجهة بل الاختلاف لازم اذ یستحیل ان یکون الشخص الواحد ابا بالجهة التی کان ابنائها وفیہ نظر لان المتضائفین لا یمکن تعقل احدهما بدون تعقل الاخری و یمکن ههنا تعقل ماهیة السواد بدون تعقل ماهیة البیاض فعلم انه ∴ لیس بینهما ضیافة فان قیل هلا جعلوا المشکل مقابلا للظاهر باعتبار ان خفاءه فی نفس الصیغه کظهور الظاهر والخفی مقابلا للنص باعتبار ان خفائه بعارض ∴ کظهور النص قیل لو جعلوا کذلک لکان صحیحا لکن لما کان عرضهم بیان تفاوت درجات الخفاء علی مقابلة تفاوت درجات الظهور جعلوا الخفی فی مقابلة الظ لان فیه لنفس الخفاء کما ان فی

الظاہر نفس الظهور وَجعلوا المشكل فى مقابلة النص لازدياد خفاء على الخفى كازدياد ظهور النص على الظاهر وَعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعلوا المشكل فى مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءٗ فى نفس الصيغة كظهور الظاهر اوجعل الخفى فى مقابلة النص باعتبار ان خفاءٗ يعارض كظهور النص لم يحصل هذا المقصود كذا يفهم من التحقيق فان قيل هذا التعريف يخالف ما ذكره شمس الائمة السرخسى الخفى اسم لما اشتبه معناه وخفى المراد يعارض فى الصيغة قيل لا مخالفة بينهما اذا العارض انما يكون فى الصيغة ولو قال وخفى المراد من حيث الصيغة لكان مخالفا فتأمل مثاله اى مثال الخفى فى النصوص فى قوله تعالى السارق والسارقة فانه ظاهر المراد فى حق السارق اى فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر لان كل من سمع من اهل اللسان هذه الآية يفهم ذلك وَلقائل ان يقول ان هذا الكلام نص فى حق السارق لانه سيق لايجاب القطع على السارق لا ظاهر اويمكن ان يراد بالظاهر النص وانما اطلق لفظ الظاهر على النص لان كل نصٍّ ظاهر وليس كل ظاهر نصٌّ وقد صح اطلاق الاعم على الاخص اولقول انما اطلق ذلك ليطابق ذكر الخفى خفى فى حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم يعرفان به وان كان فعل كل واحد منهما يشبه فعل السارق وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية واختلاف الاسامى يدل على اختلاف المسميات لان الاصل ان يكون لكل مسمىً اسم على حدة احترازا عن الترادف الذى هو خلاف الاصل فلهذا العارض خفيت الآية على السامع فى حقهما فى وجوب القطع عليهما فاستبه المرادان اختصاصهما باسم آخر لنقصان فى فعل السرقة اوزيادة فاذا كان لزيادة امكن الحاقه بالسارق فى ايجاب القطع بطريق الدلالة وَان كان لنقصان لم ⁂ يمكن فتأملنا فوجدنا الاختصاص بالطرار لزيادة فيه فالحقناه بالسارق دلالة وفى النباش لنقصان فيه فلم نلحقه وذلك لان السرقة فى الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من عين الحافظ الذى قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم اوغفلة وَهذا المعنى موجود فى الطرار مع زيادة مكملة ولانه اسم للآخذ

السارق

الطرار وهو الذى يقطع النفقات ويأخذها على غفلة من اهلها ١٢ مصباح اللغات
[illegible]

يسرق عن عين اليقظان بنوع غفلة اعترته فكان فعله اتم سرقة و اكمل جنايةً فعرفنا ان اختلاف الاسم في حقه لزيادة حذاقته في فعله و فضل في جنايةً فثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمته التافيف و اما النباش فانه يسارق عن عين من لعله هجم عليه فجاءةً ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة فكان معنى السرقة فيه ناقصا فعرفنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الالحاق بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطلة في الحدود خاصة لانهما تندرئ بالشبهات خلافا لابي يوسف فانه يوجب القطع بقوله عليه الصلوٰة والسلام سارق امواتنا كسارق احيائنا فانه يدل على وجوب القطع نظرا الى اطلاق اسم السارق ونظرا الى حرف التشبيه فانه يقتضي العموم في المحال القابل له ولان النبش جناية فاحشة اذ فيه نبش القبور وهتك حرمة الاموات باخذ الاكفان منهم فكان احق بشرع الزواجر عليه كيلا ينفتح هذا الباب واجيب عن الاول بان اطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي فانه يصح ان يقال للنباش انه ليس بسارق ولا يمكن اثبات العموم نظرا الى حرف التشبيه لان المحل غير قابل للعموم اذ ليس هو في كثير من الصفات مثل سارق احيائنا فلابد من ان يحمل على اخص الاوصاف وهو يحتمل ان يكون في القطع او في الاثم او غيره فلا يثبت القطع مع وجود الشبهة وعن الثاني بان هذا الباب لينسد بالتعزير فلا يجب الحد مع نقصان معنى السرقة فيه فان قيل حد السارق لا يخلو اما ان يكون صادق على الطرار والنباش اولا فان كان صادقا علم ان اختصاصهما باسم آخر باعتبار كونهما اخص منه والحكم الثابت في الاعم ليس بخفي في حق الاخص بل معلوم ان الاخص داخل في حكم الاعم وان لم يكن صادقا عليهما علم ان اختصاصهما باسم آخر باعتبار كونهما متباينين له و الحكم الثابت على احد المتباينين ليس بخفي في حق الآخر بل معلوم انه خارج عن حكمه قيل النسبه بينه وبينهما مجهولة فان احد السارق صادق عليهما لان كل واحد

منهما یأخذ مال الغیر علی وجه الخفیة عن حرز فلا یکونان متباینین له ولا
یطلق علیهما اسم السارق مع صدق حده علیهما بل هما مختصان باسم آخر
یعرفان به فلا یکونان اخص منه ولوکان اخص منه لجاز اطلاق اسم الاعم
وهو السارق علیهما لان الاعم بکماله موجود فی الاخص فلما صارت النسبة
بینه وبینهما مجهولة صارت الآیة خفیةً فی حقهما فعلی هذا لابد فی الدلیل
الذی ذکروا من حذف وزیادة قید تقریره لاختصاصهما باسم آخر یعرفان
به مع جهالة النسبة بینه وبینهما او مع صدق حده علیهما اذ بدون هذا
لایتم ذلک الدلیل فان قیل لما کان حد السارق بتمامه موجوداً فی الطرار
مع زیادة مکملة کان الطرار داخلا تحت اسم السارق فکیف یختص باسم آخر
وکیف یثبت حکم النص فی حقه بالدلالة دون العبارة قیل لما جذب
المال عن عین الحافظ الیقظان بنوع غفلة تعتریه کان فعله یشبه المجاهر
فینقص فیه معنی الخفیة لکن لما کان قطع ید السارق بالدلالة وجدنا
النباش دونه فی معنی الجنایة لما بینا فلم یثبت فیه حکم السارق ولان
الحد مما یندرئ بالشبهات وههنا بحث آخر ذکرته فی شرح الحسامی ناقلا
من مجمع الحواشی وکذلک قوله تعالی الزانیة والزانی قد تقدم وجه تقدیم
الزانیة علی الزانی وتا ... خیر السارق عن السارقة ظاهر خبر مبتداء محذوف
والجملة تعلیل وکذلک قوله تعالی ای لانه ظاهرا فی حق الزانی ای ایجاب الحد
علی کل زان لم یختص باسم آخر خفی فی حق اللوطی لاختصاصه باسم آخر یعرف به
وان کان فعله یشبه فعل الزانی وهو الوطی فی غیر الملک ولکن تغایر الاسامی یدل
علی تغایر المعانی لما مر فلهذا یعارض بعد عن اسم الزانی وخفیت الآیة فی
حقه فنظرنا ان اختصاصه باسم آخر لنقصان فی فعل الزنا او زیادة فقال ابو
یوسف و محمد لزیادة لان الزنا قضاء الشهوة للفرج لیسفح الماء فی محل محرم
مشتهی وهذا المعنی موجود فی اللواطة مع زیادة لان ذلک المحل آخر
مع زیادة ضیق فیه ولذا کانت حرمتها اکبر من حرمة الزنا شرعاً وعقلا
لان حرمة ذلک المحل لایقبل الانکشاف بکاشف ما فیثبت الحکم فیهما بطریق

الدلالة وَقال ابوحنيفة رح لنقصان لان الزنا انما يوجد بشهوة من الطرفين فكان غالب الوُجود واللواطة يوجد بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رَغبة فيها فكان قاصرة الوجود لقصور داعيها وَ الحدُود شرعت زواجر والزواجر انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده لا فيما يقل وجوده ولان الزنا يهلك البشر حكماً لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه ولا كذلك اللواطة وَلان الزنا يفسد الفراش لانه يوجب اشتباه النسب بخلاف اللواطة فانها لا يوجب اشتباه النسب فلم يكن مثله فلا يستقيم الحاقهُ به خصوصا فى حدود التى تندرئ بالشبهات فان قيل لانه تعلق الحكم بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج لها يجب الحد وَلم يوجد افساد الفراش و اهلاك الولد قيل المعبر المنظور اليه فى احكام الشرع الجنس لا الافراد وَجنس الزنا لا يخلوا عن افساد الفراش و اهلاك الولد بل هو الغالب كذا فى الكشف ولو حلف هذا مثال الخفى فى الحكم لا ياكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اى يتنعم به من الفواكهة تبعا للطعام لانه .:. مفهوم للسامع الذى هو من اهل اللسان خفيا فى حق العنب و الرمان لزيادة معنى التفكه فيهما عند ابى يوسف رح ومحمد رح على غيرهما من الفواكهة لانها من اعز الفواكه اكلا فيدخلان تحت الحلف فيحنث باكلهما ولقصور معنى التفكه فيهما عند ابيحنيفة رح لان الفاكهة اسم للتابع لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فانقلبوا فاكهين اى متنعّمين والتنعم انما يكون با مر زائدا على مَا يقع به القوام وَالبقاء وَهوَ الغذاء لان ما به قوام البدن لا يسمى تنعماء عرفا وكل النّاس سواء فى تناول ما يقع به القوام وَخص البعض باسم التنعم فدل ذلك على ان التنعم زائد على الغذاء و الدواء والعنب قد يصلح للغذاء ويقع به القوام و قد يكتفى به فى بعض الاماكن والا زمنة والرمّان فى معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو قوة من جملة الاقوات اذا يبس فكانا قاصرين فى معنى التفكه بهما فلا يدخلان فى الحلف فلا يحنث باكلهما وحكم الخفى وجوب الطلب بالمراد على المجتهد حتى يزول الخفاء .:. فيمكن العمل به اذا العمل بما امكن من النصوص لازم وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه وَطريق الطلب لظهور-

التكم

المراد على ما قررنا فى النظائر فان قيل حكم الشئ هو الاثر الثابت بذلك الشئ فيلزم ان يكون الخفى مؤثر فى وجوب الطلب وليس كذلك قيل اضافة الحكم الى الخفى من باب اضافة الشئ الى محله كسواكن البيوت اى حكم فى الخفى والمحل لايؤثر فى المظروف او المراد بالحكم الخاص نظير الخفى فى الحسيات رجل اختفى من طالبه من غير تغير زيه واختلط بين الاشكال فيطلع عليه بنفس الطلب واما المشكل ماخوذ من اشكال الشئ اذا دخل فى اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل فى الحرم واشتى اذا دخل فى الشتاء فهو ما ازداد خفاء على الخفى كلمة ما عبارة عن لفظ او كلام وخفاء تميز منزال عن الفاعل فهو لفظ او كلام ازداد خفاء وكان الظاهر ان الضمير عايد الى ما الذى كان ذلك اللفظ او كلام بعد ما خفى على السامع حقيقته اى موجبه و مراده بعارض دخل فى اشكاله جمع شكل بفتحين وهو المشكل فقوله وامثاله عطف تفسيرى اى بخلاف الخفى فانه وان كان خفى مراده على السامع لكنه لم يدخل فى اشكاله فكان دخول مراده فى اشكاله معنى زائد على معنى الخفى فلزيادة خفائه كان بحيث لاينال اى لايوجد مراده ولايتوقف عليه الا بالطلب ثم بالتامل قوله بحيث لاينال صفة مصدر محذوف اى دخولا متلبساً بحيث لاينال مراده الابالطلب ثم بالتامل المراد بالطلب النظر الاول وبالتامل النظر الثانى حتى يتميز مراده عن امثاله واشكاله بخلاف الخفى فان مراده ينال بمجرد الطلب لغلبة خفائه وفيه رد قول من قال انه ينال بالطلب فقط كالخفى و لقائل ان يقول الدخول فى الاشكال امر محقق حتى قالوا المشكل هو الداخل فى اشكاله فكيف اورد لفظ كان الذى ينبئ عن الشك واجيب انما اورد لفظ كان ليفيد ان دخوله فى الاشكال عارض وليس هو بداخل فيهما حقيقة ولهذا يزول ويتميز بالتامل عن الاشكال مثاله فى النصوص قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فانه مشكل فى حق اتيان المرأة فى الموضع المكروه لان كلمة انى يجئ بمعنى اين قال الله تعالى انى لك هذا الرزق وهذا يوجب الاطلاق والتخير فى جميع المواضع لان اين يفيد عموم المحال فيجب حل الاتيان الموضع المكروه وبمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون لى ولد وهذا

يوجب الاطلاق والتخير فی الاوصاف لان كيف يقيد عموم الاحوال ای كيف شئتم سواء كان قاعدة او مضطجعة اوعلى الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا و هذا لایوجب حل الاتيان فی الموضع المكروه لان تعميم الاحوال لایوجب تعميم المحال فاشكل علينا هذا الحكم ؞ فطلبنا اولا معنى انی فوجدنا مشتركا بين معنى این ومعنى كيف لا ثالث لهما ثم تاملنا فی استخراج المراد فی هذا الموضع فعرفنا انه بمعنى كيف بقرينة السياق حيث قال نساءكم حرث لكم سماهن حرثا ای نساءكم موضع حرثكم ای مزرع اولادكم بسمی موضع الفعل بالفعل ای سمی موضع الحرث بالحرث وشبهة الفعل اللغوی ؞ جری بينهم و نبين بفعل الحرث وشبه مابقی فی ارحامهن من النطف التی يخلق منها الولد بالبذور وشبها بالارض وشبه ما حصل منها من الاولاد بما حصل من الغلة من الارض لانها ذخيرة الدنيا والآخرة واقواتها خصوصا اذا كانت صلحاء فعلم بهذه القرينة ان العرض الاصلی من الاتيان طلب الولد لا اقتضاء الشهوة و وحدّ الحرث مع ذكر النساء بلفظ الجمع نظرا الی كونه مصدرا و قوله تعالى فأتوا حرثكم ای موضع حرثكم و هو الفرج لانه موضع نبات الولد والموضع المكروه موضع الفرث لا موضع الحرث فلا يتناول الآية ای فأتوهن من المأتى الذی يتعلق به العرض وهو مكان الحرث بای صفة شئتم وبقرينة قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فی المحيض لانحصار هذا الموضع هوصالح لهذا العرض حراما بسبب الاذى العارض فلان يحرم الموضع الذی لايصلح لهذا العرض مع دوام الاذى اولى وبقرينة قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين اذى الاتيان فی موضع المكروه تلويث لا تطهير كالاتيان حالة الحيض فدل سياق الآية وسباقها انه بمعنى كيف فان قيل لو كان بمعنى كيف يقتضی حال الاتيان حالة الحيض لان هذه الحالة حال من الاحوال ايضا قيل حرمة الاتيان فی هذه الحالة الآية منصوصة بقوله فاعتزلوا النساء فی المحيض وهونص لبيان حرمة الاتيان حالة الحيض لانه سيق الكلام لاجله و هذه الآية مأولة

فلا تعارض الاولى ولقائل ان يقول لا يتاتى الطلب و التأمل فى آنّى فان الاشكال فيه لا يخلوا اما ان يكون بالنسبة الى عارف اللغة او الى غيره فان كان الاول فهو لا يحتاج الى الطلب لانه يعلم انه مشترك بين معنى أينَ و معنى كيف بل يحتاج الى التأمل المجرد حتى يظهرانها بمعنى كيف او بمعنى أينَ وقد شرط الطلب والتأمل فيه و انكان الثانى فالخفى مشكل عنده ايضا لاحتياجه الى طلب معناه ثم التأمل فى المراد فلا يكون المثال مطابقا للممثل و يمكن ان يجاب عنه بان الاشكال فيه بالنسبة الى عارف اللغة لكن فى معنى آنّى غموض فيحتاج اولا الى طلب معناه حتى يظهرانها بمعنى كيف او بمعنى أينَ ثم الى التأمل فى ترجيح احدهما على الآخر لما ذكرنا فحينئذ يصير مطابقا للممثل فافهم فان قيل ان قوله دخل فى اشكاله يقتضى ان لا يكون المشكل بدون اربعة معان فيكون المعنى الواحد داخلا فى ثلثة و ان اريد من الاشكال مافوق الواحد فلا بد من ثلثة معان احدها الداخل والآخر ان مدخول فيهما وليس الامر كذلك الاترى ان آنّى مشكل وهو مشترك بين تعميم المحال ولا ثالث لهما قيل يمكن ان يراد بقوله دخل فى اشكاله اشتبه مراده بمزاحمة الشكل على طريق ذكر الملزوم و ارادة اللازم لان الدخول فى الاشكال يستلزم اشتباه المراد بمزاحمة الشكل ولا شك ان قوله تعالى آنّى شئتم اشتبه مراده بمزاحمة الشكل فافهم و نظير المشكل فى الحسيات رجل اغترب من وطنه ودخل بين اشكاله و امثاله فانه انما يدرك بالطلب و التأمل ليتميز من اشكاله ونظيره اى المشكل فى الاحكام وانما لم يذكر له مثالا من الكتاب كما مثل بعض المشائخ لما راى فى تلك الامثلة شيئا كما اشير اليه فى بعض الشروح اى نظيره فى الاحكام الشرعية فى هذه المسئلة وهى ما اذا حلف رجلا قائلا لا آدم فانه اى فان هذا الكلام ظاهر فى الخل والدبس وهو عصير الرطب لان الادام

مايؤكل مع الخبز تبعاله وهما هذه الصفة فيدخلان تحت اليمين فانما
ماهو اى هذ الكلام مشكل فى اللحم والبيض والجبن لدخولها فى اشكالها
و امثالها مما تؤكل تبعا للخبز وممّا تؤكل وحدها لانها تارة تؤكل مع الخبز وتارة
تؤكل وحدها فاذا تعارضت الجهتان اشكل امرها حتى يتأمل فى معنى الائتدام
ولذلك يطلب معنى الائتدام الذى لاجله يسمى الادام اداما فاذا طلبنا وجدنا
اسما لمايؤكل تبعا للخبز وحقيقة ∴ التبعية فيما يختلط بالخبز ويصطبغ
الخبز به فيكون قائما به لانه ماخوذ من ∴ المؤادمة وهى الموافقة وتمام
الموافقة بالاختلاط والامتزاج ثم يتأمل ان المعنى اى معنى الادام هل يوجد
فى اللحم والبيض والجبن ام لا فقال ابوحنيفة رح وهوالظاهر من مذهب ابى يوسف
انه يوجد فيه لان الخبز لايصطبغ بها وانها لايختلط بالخبز فيكون قاصرة فى معنى
التبعية فلا يدخل تحت مطلق اسم الادام من غيرنية وقال محمد رح وهو رواية
عن ابى يوسف رح انه يوجد لما ذكرنا انه مشتق من المؤادمة وهى الموافقة فما
يوكل مع الخبز غالبًا فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه الصلوة والسلام سيدادام
اهل الجنة اللحم لكنا نقول قاصرة فى معنى الموافقة لما قلنا ان تمام الموافقة
بالاختلاط والامتزاج فلا يدخل تحت مطلق الادام و امّا الحديث فلا ينتهض
حجة حيث يقال الخليفة سيد العرب والعجم و ان لم يكن من العجم فانَ قيل
ان مبنى الايمان على العرف فلا شك ان هذه الاشياء يطلق عليها اسم الادام
عرفا فينبغى ان يدخل تحت اليمين قيل لعل الاختلاف فى هذه المسئلة بناءً
على اختلاف العرف وعادة الناس فلعل عادتهم فى زمان ابيحنيفة اكلها وحدها
وان اسم الادام لم يطلقوا وفى زمان صاحبيه اكلها تبعا للخبز وان اسم الادام
اطلقوا عليها ولقائل ان الخفاء فى قوله لاياتدم فى حق اللحم والبيض والجبن
كالخفاء فى قوله لايوكل فاكهة فى حق العنب والرمان فينبغى ان يكون هذا خفيا
او ذلك مشكل فما الفرق بين المسئلتين ويمكن ان يجاب عنه بان معنى التفكه
وهوالتنعم بما هو زائد على الغذا موجود فى العنب والرمان بل يغلب فيهما ومعنى
الغذاء والدواء وان وجدت فيهما لكنه قاصرة بالنسبة الى التفكه فكان التفكه

بهما عارضیا فیکون مسئلة الفاکهة ∴ خفیة فی حقهما و معنی الایتدام فی اللحم والبیض و الجبن غیر غالب فتعارضت ∴ جهتا الایتدام و الاصالة علی السواء فیکون مسئلة الایتدام مشکلة فی حقهما فافهم ثم فوق المشکل فی الخفاء المجمل لانه لایزول خفاءه بالتأمل اصلا بل ببیان المجمل وهو ما احتمل وجوها یراد به مافوق الواحد ای هو لفظ او کلام احتمل وجوها من المعانی غیر رجحان لاحدها علی الباقی فصار ذلک اللفظ اوالکلام متلبسا بحال لایتوقف علی المراد الابیان صادر من قبل المتکلم ∴ بخلاف المشکل فانه یوقف علیه بالطلب والتأمل و انما قال من قبل المتکلم ولم یقل من المتکلم اشارة الی صحة بیان المجمل الکتاب من الرسول صلی الله علیه وسلم فان قیل قد قالوا ان المجمل انواع ثلثة نوع لایفهم معناه لغة کالہلوع قبل التفسیر ونوع معناه معلوم لغة لکنه لیس بمراد کالربوا والصلوٰة والزکوٰة ونوع ∴ معناه معلوم نفسه الا انه متعدد لغة و المراد واحد منها ولم یمکن تعینه لانسداد باب الترجیح کما اذا وصی لموالیه وله موال اعتقوه و موال اعتقهم وهذا الحد یصدق علی القسم الآخیر لانه یحتمل وجوها من المعانی ولایصدق علی القسمین الاولین فان قیل یدخل فی الحد المتشابه اذ هو مما لایتوقف علی مراده الابیان من قبل المتکلم قیل معناه لایتوقف علی مراد الابیان من المتکلم وبتقید لحوق البیان بدلالة فحوی الکلام علی ما تقرر فی مواقع الکلام و بدلالة ما ذکر فی المتشابه من توقفه اذ لا زیادة فی الخفاء علی مرتبة المجمل الاذلک ونظیره ای نظیر المجمل فی الشرعیات ای فی الاحکام الشرعیة قوله تعالیٰ وحرم الربوا فان المفهوم فی الربوا لغة هی الزیادة وهی غیر مرادة علی الاطلاق بالاجماع لان البیع ما شرع الا للاسترباح والاستنماء فلوحرم مطلق الزیادة یلزم سدباب البیاعات بل المراد الزیادة الخالیة عن العوض فی بیع المقدرات ای المکیلات والموزونات المتجانسة کالحنطة بالحنطة والذهب بالذهب وبالحدیث المشهور الوارد فی الاشیاء الستة وهو قوله علیه الصلوٰة والسلام الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والملح بالملح والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل والفضل الربوا واللفظ ای لفظ الربوا لادلالة له علی المراد هذا وهی الزیادة الخالیة عن العوض

فی بیع المقدرات المتجانسة بل لفظه یدل علی مطلق الفضل فلا ینال المراد ای مراد لفظ الربوا بالتأمل فی سیاق الآیة و سباقها فیکون مجملا ولقایل ان یقول فعلی هذا ینبغی ان یکون قوله فاقرؤا ما تیسر من القرآن مجملا ایض لانه بظاهره یوجب قرأءة جمیع الآیات المیسرة وهو لیس بمراد بالاجماع لان الحافظ ربما تیسر علیه قرأءة جمیع القرآن اونصفه اوثلثه بل المراد الآیة الواحدة اوثلاث ایات واللفظ لادلالة له علی هذا فینبغی ان یکون مجملا ولیس کذلک اذ لوکان مجملا فجاز ان یلحق خبر الواحد بیانا له والجواب عنه قد مر ولقایل ان یقول ان البیع والربوا مذکورین فی قوله تعالی و احل الله البیع وحرم الربوا عین المذکورین فی قوله تعالی حکایة عن قول الکفار انما البیع مثل الربوا اذ المعرفة اذا اعیدت معرفة کانت الثانیة عین الاولی والربوا الاول معلوم عندهم لان التصدیق مشروطه بسبق التصور وقد کانوا یدعون المماثلة بین البیع والربوا بل جعلوا الربوا مشبها به مبالغة فی اعتقادهم حل الربوا فیکون الربوا معلوما عندهم ایض فکیف یکون آیة الربوا مجملة عنه واجیب عنه بوجهین الاول ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کانت الثانیة عین الاولی الا اذا دل الدلیل فیکون الثانیه غیر الاولی وقد دل الدلیل علی ذلک ههنا وهو اختلاف العلماء فی الربوا حیث علله علماءنا بالقدر والجنس والشافعی مابالطعم فی المطعومات والثمنیة فی الاثمان ومالک بالاقتیات والادخار وکذا قول عمر رضی الله عنه خرج النبی علیه الصلوة و السلام من الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربوا فانهما یدلان علی ان الثانیة غیر الاول فیحتمل ان یراد بقوله و حرم الربوا حقیقته من ماهیة وبقولهم انما البیع مثل الربوا فرد من افراد الربوا و الثانی ان الربوا وانکان معلوما عندهم لکنه غیر معلوم عندنا فیکون مجملا بالنسبة الینا کذا قیل وفی کلا الجوابین نظر اما الاول فلان قوله تعالی واحل الله البیع وحرم الربوا ورد رد الماء إدعاه الکفار من التسویة بین البیع والربوا حیث قالوا انما البیع مثل الربوا فلو لم یکن البیع الثانی والربوا الثانی عن الاول والربوا الاول لما حصل رد دعویهم وایض اختلاف العلماء یدل علی عدم البیان الشافی لاعدم اصل البیان والا لم یقبل التعلیل وقول عمر رضی الله عنه محمول علی البیان الشافی لاعلی عدم

اصل البيان لانه عليه الصلوٰة والسلام كان مكلفا ببيان الشرائع ومبعوثا ـ فطلب منه ظهور البيان لكن بعض البيانات وردت غيرشافية يحتاج الى طلب وتأمل ليتعين المراد فلذلك قال عمر رضى الله عنه ولم يبين لنا ابواب الربوا واختلف العلماء فيه والمجمل اذا الحقه البيان الغير الشافى خرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال لانه يحتمل ان يوقف على المراد بالطلب و التأمل فيجب الطلب والتأمل وبعد الادراك بالتامل على المعنى المؤثر يصير مؤولا. فيجب العمل به على احتمال الغلط واما الثانى فكلام فاسد جدا صدر من غير روية لانه حينئذ يمكن بيان مجمل الكتاب من الكفار ولا يتوقف بيانه على البيان من قبل المتكلم وهو غلط عظيم لان حكم المجمل ان لا يدرك الا ببيان من جهة المتكلم او ايضا ان كان المراد بقوله بالنسبة الينا اهل عصرنا فهو فاسد لان جهالتنا لا يوجب كونه مجملا والا يلزم ان يكون كثير من الآيات والاحاديث مجملا وان كان المراد من اهل الاسلام من الصحابة وغيرهم فهو فاسد ايضا لانهم من اهل اللسان فكيف خفى عليهم ما لا يخفى على الكفار الذين كانوا فى زمنهم مختلطين معهم فى معاملتهم فايرادهم آية الربوا من المجمل مشكل اللهم الا ان يقال المراد بالربوا الثانى هو عين الاول .:. ليحصل ما ادعاه الكفار من التسوية مع زيادة شرعية وهى لا تدرك الا ببيان من النبى عليه الصلوٰة والسلام بالاشياء الستة نظير المجمل فى الحسيات رجل ضل الطريق الى المقصد على وجه لا يمكن ان يهتدى اليه بالتأمل فى دلائله فانه لابد من السوال عمن يعلم ذلك و فوق المجمل فى الخفاء المتشابه لانه انقطع وصول البيان من المتكلم ثم المتشابه هو ما انقطع رجاء معرفة المراد منه وانما لم يعرفه لانه يعلم من قوله وفوق المحل فى الخفاء المتشابه لان المجمل ما لا يعرف الا ببيان من قبل .:. المجمل وما فوق ذلك فى الخفاء هو اما ان ينقطع وصول البيان من المتكلم واما ان لا ينكشف بيان المتكلم ايضا ولا معنى للثانى لان مراد المتكلم ما اراد من المعنى باللفظ فاستحال ان لا ينكشف المراد ببيانه فتعين الاول ومثال المتشابه الحروف المقطعة فى اوايل السور الجار والمجرور صفة بعد صفة للحروف اى الحروف .:. المقطعة الكائنة فى اوائل السور هذا قيد واقعى لا ـ

احترازیہ اذ لیس فی القرآن حروف مقطعۃ فی غیر اوائل السور و انما سمیت مقطعۃ لانھا یجب ان یقطع فی التکلم کل حرف عن الثانی بان یؤتی باسم منھا علی ھیئتہ وھی الٓمٓ و الٓر و طٰہٰ و طٰسٓمٓ وغیرھا اختلفوا فی ھذہ الحروف والاکثر علی انھا متشابھات لم یطلع اللہ تعالیٰ علیھا للخلائق الا من شاء فیجب الایمان بھا ولایطلب لھا التأویل وقیل انھا لیست من المتشابہ بل من جنس الرمز فیقبل کل تأویل احتمل ظاھر اللفظ لغۃ ولایردہ العقل والشرع ولھذا اوّلھا بعض السلف کابن عباس وغیرہ فان قیل نحن فی بیان اقسام مایعرف بہ احکام الشرع ولایعرف بالمتشابہ حکم لان معرفتہ متوقفۃ علی معرفۃ المعنی و قد انقطع رجاء معرفتہ بالکلیۃ قیل لانسلم انہ لایعرف بہ حکم بل یثبت بمعرفۃ ان للہ تعالیٰ صفۃ یعبّر عنھا بالید والوجہ والعین وان لم یعرف ما ارید منھا ومعرفۃ ھذا القدر ووجوب اعتقادہ من احکام الشرع کذا قیل وفیہ بحث بوجوہ الاول ان قولہ تعالیٰ ید اللہ فوق ایدیھم وقولہ تعالیٰ کل شیءٍ ھالک الا وجھہ وقولہ تعالیٰ وجہ ربک وقولہ تعالیٰ ولتصنع علی عینی فی اثبات ان اللہ صفۃ یعبر عنھما بالید والوجہ والعین لیست بمتشابہ بل ظاھر فی ذلک وانما المتشابہ باعتبار ما ارید منھا ولھذا الاعتبار لایثبت بھا شیءٌ و الثانی ان معرفۃ ھذا القدر و وجوب اعتقادہ حکم من احکام اصول الدین ونحن فی بیان اقسام مایعرف بہ احکام فروع الدین و الثالث ان ھذا الجواب لایتناول الحروف المقطعۃ فی اوائل السور وقیل انما ذکر المتشابہ فی اقسام مایعرف بہ احکام الشرع کتعلق جواز الصلوٰۃ وحرمۃ القرأۃ و المس علی الجنب و الحائض وھو حکم من احکام الشرع وفیہ ایضاً بحث لان ھذا الحکم ثابت بنصوص آخر من قولہ تعالیٰ فاقرءوا ما تیسر من القرآن ومن قولہ تعالیٰ لایمسّہ الا المطھرون لا المتشابہ ولان المراد من حکم کل قسم مایکون مختصا بہ و متمیزا بہ عن غیرہ من الاقسام وما ذکرتم من الحکم فھو حکم یتعلق بکل القرآن فلا وجہ لارادتہ دون غیرہ من القصص والامثال وقیل ان ذکر الاضداد اذ المقابلۃ لیس لاثبات احکام الشرع بھا بل لتحقق معانی الاقسام الاربعۃ السابقۃ فان تعریف الشیٔ یتأکد بذکر مقابلہ

وليستفيد به زيادة وضوح فيه وفيه نظر لان هذ الجواب لايتأتى على قول من جعل الاضداد المقابلة من اقسام البيان كما ذهب اليه المحققون واليه يشير لفظ المصنف رحمه الله كما مر فان قيل لما انقطع رجاء معرفة مراد المتشابه فما الفائدة فى انزالها والمقصود من الخطاب الافهام قيل فائدته الابتلاء فى الوقف عن التأمل فيها لان الطباع مجبولة على صفة بتأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان وقفه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل مايميل اليه كما ان الابتلاء بالترك فى حق الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها منها ∴ اشق عليه من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبى عليه الصلوة والسلام ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء الامثل فالامثل وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقية المراد اى اعتقاد ما اراد الله تعالى بها فهو حق حتى ياتى البيان من قبل المتكلم اما فى الدنيا كما فى المجمل اوفى الآخرة كما فى المتشابه وانما جمع بين حكم المجمل والمتشابه لاشتراكهما فى الاعتقاد والى ان يلحقه بيان المتكلم من غير طلب وتأمل فى الكلام لاستخراج المراد فان قيل ظاهر كلام الشيخ رحمه الله يقتضى ان يجب اعتقاد الحقية مغيا ∴ بغاية لحوق البيان بهما فاذا لحقهما البيان لايجب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى بهما وليس كذلك بل اعتقاد الحقية ثابت فيهما قبل البيان وبعده قيل اعتقاد الحقية قبل البيان غير اعتقاد الحقية بعد البيان لان فى المغيا اعتقاد الحقية بطريق الاجمال وفى الغاية اعتقاد الحقية بطريق التفصيل ثم بقى ههنا بحث آخر وهو ان هذه الاقسام لاتخلوا اما ان يكون بالنسبة الى منكان فى زمن النبى عليه الصلوة والسلام او اعم منهما ولاسبيل الى كلواحد منهما اما الاول فلان المفسر والمجمل لايستقيم فى حقنا اذ لم يبق فى المفسر احتمال النسخ بعد وفات النبى عليه الصلوة والسلام لانقطاع الوحى بل صار كل مفسر محكما ولافى المجمل رجاء البيان بعد وفاته عليه الصلوة بل صار اما مفسرا اما مأولا او مشكلا على حسب درجات البيان وذلك لان النبى عليه الصلوة والسلام كان مبعوثا للبيان مكلفا به فيطلب منه ظهور البيان

فلم يبق مجمل الى وفات النبی علیه الصلوٰة والسلام من غیر بیان لکن بعض البیانات له وردت غیر شافیة فیحتاج الى طلب و تامّل لیتعین المراد بالتأمل و اما الثانی فلان المجمل والمتشابه لایستقیم فی حقهم لانهم کیف کانوا یعلمون ان هذا النظم متشابه لایلحقه البیان حتی لم یسقط عنهم طلب البیان منه علیه السلام ولان الکتاب لما عرف بالنسبة البیان بدلالة النقل المتواتر فی تعریفه وجب ان یکون اقسام الکتاب بالنسبة الینا اذ لایجوزان یکون اقسام الکتاب وذلک النظم مجمل یلحقه البیان حتی لم یسقط عنهم طلب البیان منه عم بالنسبة الینا ویقسموا بالنسبة الیهم واما الثالث فکذلک لما بینا ویمکن ان یجاب عن بعض هذه الاعتراضات بان المفسر بالنسبة الینا یحتمل النسخ فی ذاته لکونه امرا ممکن وانما انقطع احتماله بعارض انقطاع الوحی فهو مفسر لذاته محکم لغیره کما بینا من قبل وبان الصحابة امکن لهم حصول العلم بکون النظم متشابها او مجملا فان النظم قد یشتبه لعدم قوة الادراک کادراک ممکنة الذات و الصفات کالآیات التی اشتملت علی ذکر الذات والصفات لان القوة المتناهیة لایدرک غیر المتناهی وقد یشتبه لمعارضة السمع والعقل کید الله و وجه ربک ولتصنع علی عینی و رویته الله تعالی ونحو ذلک فان السمع یثبتها والعقل ینفیها لکونها نقائص لایلیق بذاته تعالی وقد یشتبه لورووده علی سبیل الرمز والاخفاء کالحروف المقطعات لانه لو بین عاد الامر علی موضوعه بالنقض فلا یرجی بیانه و قد یشتبه بترک النبی علیه الصلوٰة والسلام بیانه لکونه مبعوثا للبیان مکلفا به وقد ترک البیان وقت الحاجة الیه اذلو بین لاشتهر فدل هذا انه علیه الصلوٰة والسلام کان ممنوعا عن البیان فالمتشابهات انقطع رجاء بیانه بشئ من هذا الاشیاء المذکورة والمجمل ما جهل مراده و تساوت محتملاته فیحتاج الى البیان وعامة المجملات واردة فی العملیات ولایمکن العمل بدون البیان فیحتاج الیه ویلزم طلب البیان منه علیه الصلوٰة والسلام واما الاعتقاد فیمکن علی سبیل الاجمال فلایحتاج الى التفصیل کما فی الایمان فلایتوقف علی البیان ویکفی فیه اعتقاد حقیة ما اراد الله تعالی

فصل فیما یترک به حقائق الالفاظ

هذا شروع فی بیان قرائن المجاز کذا قیل

ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم على قول من قال ان الحقيقة القاصرة مجاز كما ذهب اليه البعض منهم الكرخیؒ اما على قول من قال انه ليس بمجاز كما ذهب اليه الجمهور وهو اختيار المصنفؒ كما يأتی فلا الا ان بعض هذه القرائن مما يترك به الحقيقة ولا يصار الى المجاز بل الى الحقيقة القاصرة واجيب بانها شبيهة بالمجاز حيث سقط عمومه فالاولى ان يقال هذا شروع فی بيان قرائن ترك حقائق الالفاظ وهو اردة بعض افراد الحقيقة ولهذا لم يقل المصنفؒ فيما يترك به حقائق الالفاظ ويراد المجاز ولقائل ان يقول هذا الفصل من متعلقات فصل الحقيقة والمجاز ولواحقه فما وجه فصله عنه وذكره بعد فصل المتقابلات كلمة فی قوله فيما يترك عبارة عن القرائن او الاسباب ای فی القرائن التی او الاسباب التی يترك بها حقائق الالفاظ ای معانيها الحقيقية وفی قوله ما يترك عبارة عن القرينة او عن السبب ای القرينة التی يترك بها او السبب الذی يترك بها حقيقة اللفظ ای معناه الحقيقی فی الشرع خمسة انواع عرف ذلك بالاستقراء ولقائل ان يقول قد يترك الحقيقة فی الشرع بالمعارضة وبالاجماع فكيف يستقيم الحصر ويمكن ان يجاب بان ترك الحقيقة بالمعارضة مندرج فی تركها بدلالة الكلام فان المجمل كما لا يقبل الحقيقة بالتعذر لا يقبلها بالمعارضة وتركه بالاجماع مندرج فی تركها بدلالة العرف فيصح الحصر احدها ای احد الانواع الخمسة التی يترك بها الحقيقة دلالة العرف والعادة والمراد بالعرف فی استعمال الالفاظ وتفهيم المعانی منها لا العرف من حيث التعامل ثم اعرف ان العرف العملی لا اعتبار لها وذلك ای ترك الحقيقة بدلالة العرف مما يترك به حقيقة اللفظ لان ثبوت الاحكام بالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم فاذا كان المعنى ای معنى المجازی متعارفا بين الناس بحيث يتبادر الى الفهم عند سماع ذلك اللفظ كان ذلك ای تعارف معنى المجازی دليلا على انه ای ذلك المعنى هو المراد به ای بذلك اللفظ ظاهرا ای من حيث الظاهر لان المتكلم

(بل الاعتبار للعرف الاستعمالی ای الاعتبار للعرف التحرری يتفهم معنى منها الفاً من الوضع الاصلی ١٢ اتاری)

لقول بان يكون العرف جاريا بالتعامل ولم يكن العرف جاريا بالتفاهم فذلك العرف هو العملی لا اعتبار لها كالعرف بالتفكه جاريا باكل البقول والثمار عمل لا تفهيما فلا يحنث باكل العنب واخواتها واما العرف بالتفاهم فقط بلا استعمال فيعتبر ايضا ولهذا يحنث الحالف من اللحم بالحم الخنزير والآدمی ١٢ فتح نجيب الله عفی عنه

ايضا من جملة اهل ذلك العرف فدل ظاهرا على انه اراد به مايريد به الناس فيترتب عليه اى على ذلك المعنى المجازى المتعارف الحكم ثم ترك الحقيقة بدلالة العرف لا بد ان يقيد بما اذا لم يكن الحقيقة مستعملة لئلا يناقض ما ذكرنا على اصل ابى حنيفة رح ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف و مثاله اى مثال ترك الحقيقة بدلالة العرف فيما اذا حلف لايشترى راسا فهو اى فالحلف واقع على ماتعارف الناس من الرأس وهو ما يكبس فى التنانير ويباع مشويا وهو رأس البقر والغنم عند ابى حنيفة رح فلا يحنث برأس اى بشراء رأس العصفور والحمام ونحوها لانهم لم يعتادوا بكبسه وبيعه مشويا وكان ابو حنيفة رح يقول اولاً يدخل فيه راس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك فى هذه الرؤس الثلثة ثم تركوا هذه العادة فى الابل فرجع وقال يحنث فى راس البقر والغنم خاصة ثم ابو يوسف رح ومحمد رح شاهدا عادة اهل البغداد و سائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا فى رأس الغنم فقالا لا يحنث الا برأس الغنم خاصة فعلم ان الاختلاف عصراً وزماناً لا اختلاف حجّةً وبرهاناً فان قيل لوحلف لا ياكل لحما فاكل لحم الخنزير والآدمى يحنث مع ان اللحم فى العرف لايقع عليهما قيل العرف نوعان احدهما تفاهم الناس والثانى تعامل الناس وفيما نحن فيه المراد بالعرف التفاهم ولو

حلف لاياكل بيض كان ذلك اى الحلف واقعا على المتعارف من البيض وهو بيض الدجاج والاوز خاصة فلايحنث يتناول بيض الحمام والعصفور ومااشبه ذلك لان اللفظ لايتناولها عرفا فان قيل لانم انه لم يتناولهما عرفا بل يتناول كل بيض طير يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة ذكر فى المبسوط اذا حلف لاياكل بيضاء فهو على بيض الطير من الدجاجه والاوز وغيرها ولا يدخل فيه بيض السمك فيه ان ينوى لانا نعلم انه لايريد بهذ البيض كل شئ فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على مايطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض فيه قشر قيل لعل الفرق اختلف باختلاف الزمان فاختلف الجواب على حسب اختلافه كذا ذكره الشارح وبهذا اى بما ذكرنا من انه لايحنث برأس العصفور والحمام

هذا فى عرف من تقدمنا وفى عرفنا يحنث بيض الدجاجة فقط ١٢ ن

وبيض العصفور والحمام ظهران ترك الحقيقة لايوجب المصير الى المجاز فان مسئلة الرأس والبيض لم يرد المعنى المجازى بل جاز ان يثبت به اى بترك الحقيقة الحقيقة القاصرة وهو ان يراد بعض افراد الحقيقة كارادة رأس البقر والغنم من لفظ الرأس وكذا ارادة بيض الدجاجة والاوز من لفظ البيض لانها بعض المعنى الحقيقة القاصرة واسطة بين الحقيقة والمجاز على مذهب الجمهور وهو اختيار المصنف لان الرأس البقر والغنم رأس على الحقيقة وكذا بيض الدجاجة والاوز بيض على الحقيقة فالمراد هو الموضوع له غير انه خرج عن الاطلاق الى التقييد بدلالة العرف ولذا سمي حقيقة قاصرة وقال بعض هو مجاز واليه ذهب الكرخي لانه جاوز اصله وتعداه فالحاصل ان المجاز عند الجمهور لفظ اريد به خارج ما وضع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له يسمى مجاز بل حقيقة قاصرة وعند الكرخي ومن تابعه المجاز لفظ اريد به ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه ثم اعلم ان ايراد قوله و بهذا ظهر الى اخره لدفع توهم وهو ان المسئلتين المذكورتين ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الرأس و البيض وهو حقيقتهما ليس الا اذا لم يكن ما اريد بهما مجازا لم يكن المثالان من ترك الحقيقة فى شئ ومثاله اى مثال الحقيقة القاصرة لامثال ترك الحقيقة بدلالة العرف تقييد العام بالبعض اى تخصيص العام باخراج بعض الافراد فانه انتقل عن مؤجبه الاصلى وهو العموم الى غيره بقرينة دليل الخصوص فكان حقيقة قاصرة شبيهة بالمجاز ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم ان لو كان موجب العام الاستغراق كما زعم البعض اما عند من لم يشترط الاستغراق كما هو مذهب الجمهور فلا لبقاء العموم بعد التخصيص الاترى انهم قالوا يصح التخصيص الى ان يبقى ما وضع له اللفظ حتى جوزوا التخصيص الى الواحد فى الجنس والى الثلثة فى الجمع يبقى الموضوع له اللفظ بعد التخصيص اذا الواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع حقيقة على ما سبقت اليه الاشارة وكذلك اى ومثل قوله لايشترى راسا ولا ياكل بيضا لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله تعالى او نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة الحطيم اسم موضع فيه الميزاب بينه وبين البيت فرجة فيسمى ذلك الموضع

(ای عمومی الراس والبيض ١٢) (الراس والبيض ١٢)

حطيما لانه محطوم من البيت اى مكسور فهو فعيل بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول يلزمه اى الناذر الحج بافعال معلومة وهى الاحرام والطواف و الوقوف بعرفات لوجود العرف فان النّاس يريدون التزام الحج وانكان معناه اللغوى لايقتضى لزوم الحج فاالفظ العَام اريد به الخَاص فكان حقيقة قاصرة لامجاز اوقيل يلزم فى الاخير الاهداء بالثوب الى البيت و التصدّق به والثّانى مبتداء خبره محذوف اى الثانى دلالة فى نفس الكلام و قوله قد تترك الحقيقة بدلالة فى نفس الكلام جملة معللة اى قد يترك حقيقة اللفظ بدلالة فى نفس اللفظ بان اللفظ مبناً عن كمال مسماه وفى بعض افراده قصور فعند الاطلاق لايتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر وانكان اللفظ له حقيقة ايض اذ المُطلق ينصرف الى الكامل فى المسمٰى وهذا ايضا عمل بالحقيقة القاصرة ولقائل ان يقول اللفظ لايخلوا اما ان يكون موضوعا للكامِل فى المسمٰى او للمطلق منه سواء كان كاملا او قاصراً فان كان موضوعا للكامل فهو لا يتناول القاصر ابتداء فكيف يصّح القول يترك الحقيقة وارادة القاصرة و انكان موضوعا للمُطلق فيه فلا يكون اللفظ منبأ عن كمال مُسماه فكيف يصح القول بترك الحقيقة بدلالة نفس الكلام واجيب بانه موضوع للمطلق لكن بعض افراده اولى واقدم فعند الاطلاق يتناول ذلك وانكان اللفظ فى القاصِر حقيقة ايض فافهم مثاله اى مثاله ترك الحقيقة بدلالة فى نفس الكلام حاصل من قوله او فى هذه المسئلة وهى ما اذا قال رجل كل مملوك لى فهو حرلم يعتق مكاتبوه جملة معللة اى لانه لم يعتق مكاتبوه فحصل ترك الحقيقة بدلالة فى نفس الكلام والمكاتب عبدا و امته كاتبه مولاه على مال شَرَطَ فَقَبِلَ العَبد ذلك المال ولا من اعتق بعضه الا ان ينوى عتق مكاتبيه وعتق بعضه فحينئذٍ يعتقون لان فيه تعليظاً على نفسه فيعتبر نيته كما اذا نوى لحم السمك بقوله لا اكل لحما و ذلك لان الحقيقة القاصرة كالمجاز فلا تصير مرادة باللفظ الا بالنية و انما لم يعتق المكاتب ومعتق البعض بدون النية لان لفظ المملوك يتناول المملوك من كل وجه لان المُطلق ينصرف الى الكامل فى الذات و المكاتب ليس

بمملوک من کل وجہ بل من وجہ دون وجہ اذ ہو مملوک رقبۃ ولهذا اذا عجزعن اداء مال الکتابۃ یعود الی الرق بل وکالحر یدا و لهذا یملک اکسابه دون مولاہ فانتقص فیہ معنی المملوکیۃ فلا یتناوله مُطلق اسم المملوک ولهذا ای ولاجل ان المکاتب مملوک من وجہ دون وجہ لم یجز تصرفه فیہ ای تصرف المولی فی المکاتب من البیع و الهبۃ ولو کان مملوکا من کل وجہ لجاز تصرفہ فیہ و معتق البعض کالمکاتب عند ابی حنیفۃ رح فلم یذکرہ المصنف ولا یحل له ای للمولی وطی المکاتبۃ لقصور الملک فیها ولو کانت مملوکۃ من کلوجہ یحل له وطیها ولو تزوج المکاتب بنت مولاہ ثم مات المولی و ورثتہ ای المکاتب البنت لم یفسد النکاح ولوکان المکاتب مملوکا من کلوجہ یفسد النکاح قبل عجز المکاتب لان احد الزوجین اذا ملک الآخر فسد النکاح ولقائل ان یقول المکاتب لا یورث عندنا فکیف یصح قوله و ورثتہ البنت و اجیب بان کلام الشیخ محمول علی معنی انها ورثت بدل کتابۃ لان عقد الکتابۃ لا ینفسخ بعد موت سیدہ بالاجماع و انما اوّلنا بهذا لانها اذا ورثت نفس المکاتب بان عجز فرد فی الرق ثم مات المولی یفسد النکاحُ و اذالم یکن المکاتب مملوکا من کلوجہ لا یدخل تحت لفظ :. المملوک المُطلق لان الثابت من وجہ دون وجہ لا یکون ثابتا علی الاطلاق وکذا معتق البعض لانه کالمکاتب عند ابیحنیفۃ رح فان قیل قول المشائخ رح المُطلق ینصرف الی الکامل یقتضی عدم تناول المکاتب و یعتق البعض و قولهم المُطلق یجری علی اطلاقه یقتضی عکس ذلک فما وجہ التوفیق بین القاعدتین قیل وجہ التوفیق ان الکمال علی نوعین نوع یتعلق بالذات علی معنی ان الذات لا یبقی موجودۃ بدون من کلوجہ بل یکون موجودۃ من وجہ دون وجہ کما قُلنا فی الرقبۃ الواجبۃ فی الکفارۃ انها ینصرف الی الذات الموجودۃ المرقوقۃ المملوکۃ من کلوجہ فلا یتناول مقطوع الیدین و الرجلین لانه ہالک من وجہ ولا المکاتب و ام الولد والمدبر لنقصان الرق او الملک و نوع یتعلق بالصفات فلا یوجب انعدامه خللا فی وجود الذات کالعلم والتقوی و العدالۃ و الایمان فی الرقبۃ الواجبۃ فی الکفارۃ و اذا اتضح لک نوعان وضح التوفیق بینهما و زالت الشُبهۃ

لان المراد من قولهم المطلق يجرى على اطلاقه الاطلاق فى الصفات و من قولهم المطلق ينصرف الى الكامل هو تقيده بما يرجع الى كمال الذات دون ما يرجع الى كمال الصفة والرقبة فى الآية يقيد بالكمال فينصرف الى الذات المملوكة المرقوقة من كل وجه ويجرى على اطلاقه فى حق الاوصاف فيشمل الصغيرة والكبيرة و المؤمنة والكافرة و ههنا يتقيد لفظ المملوك بالكامل فلا يقع على ما هو مملوك من وجه دون وجه وهو المكاتب و معتق البعض ويجرى على اطلاقه فى حق الاوصاف فيتناول الصغير و الكبير و المؤمن والكافر و هذا اى المكاتب ملتبساً بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل لان المولى يملكهما رقبة و يدا و يملك اشتغالهما و اكسابهما فكانا مملوكين من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لى و لهذا اى ولاجل كمال الملك فيهما حل للمولى وطى المدبر وام الولد ولو لم يكن الملك كاملا لما حل وطيهما و انما النقصان ممكن فى الرق من حيث انه اى الرق يزول عنهما بعد موت المولى لامحالة لان فى المدبر تعليق العتق بامر كائن وهو الموت فيقع العتق لامحالة و اما ام الولد فاخبر صاحب الشرع عن ثبوت العتق لها قال عليه الصلوة والسلام اعتقها ولدها و قضيته تنجيز الحرية ولم يثبت اجماعًا فيثبت حق العتق فى المآل اعمالا للحديث بالقدر الممكن و اذا ثبت حق العتق تمكن النقصان فى الرق فى المآل ويزول فى المآل و اما المكاتب فلم يتمكن نقصان فى رقبته بالكتابة لان عتقه معلق بشرط عدم قبل وجوده ولقائل ان يقول الامر على العكس وهو ان الملك كامل فى المكاتب قاصر فى المدبر و ام الولد بانه ان العبد اذا كوتب لايخرج عن ملك المولى وبه صرح الفقهاء لقوله عليه الصلوة والسلام المكاتب عبد مابقى عليه درهم ولانه لو زال بالكتابة لما عاد بعد العجز كما فى ام الولد و المدبر وانما يخرج عن يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة وتحصيلاً لمقصودها وهو اداء البدل ولهذا يملك التصرفات ولايملك المولى اكسابه ولهذا لايملك وطى المكاتبة لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياها كاكسابها فثبت ان خروجه عن يد المولى لتحصيل مقصود الكتابة بفك

الحجر كالاذن فى التجارة لا الخلل فى الملك و اما المدبر وام الولد فتطرق الخلل فى ملكها ولهذا لا يقبلان عودها الى الملك كما كان و ذلك لان الجزئية الحاصلة بين ام الولد وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقتها الا ان الجزئية بعد الانفصال كانت من وجه دون وجه فيبطل بيعها و تمليكها ولا يزول ملك الانتفاع بها من استخدام والوطى وكذلك فى المدبر ∴ سبب العتق جُعل سببا فى المآل ولهذا لا يجوز بيعه و تمليكه فاوجب خللا فى ملكه الاترى الى قول النبى عليه الصلوٰة والسلام اعتقها ولدها وقوله عليه الصلوٰة والسلام المدبر لايباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من ثلث كذا ذكر الشارح وعلى هذا اى على ان الرق فى المكاتب كامل و فى المدبر وام الولد ناقص قلنا لو اعتق الحانث المكاتب عن كفارة يمينه او المظاهر عن كفاره ظهاره جاز عندنا ولا يجوز فيهما اى كفارة اليمين والظهار اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب فى الكفارة هو التحرير لقوله فتحرير رقبة وهو اى التحرير اثبات الحريته بازالة الرق فاذا كان الرق فى المكاتب كاملا كان تحريره اى تحرير المكاتب تحريرا من جميع فيتناول التحرير المذكور فى النص فيقع تحريره عن الكفارة وفى المدبر وام الولد لما كان الرق ناقصا لايكون التحرير فيهما تحريرا من جميع الوجوه فلا يتناوله التحرير المذكور فى النص لانه مطلق والثابت من وجه دون وجه لايكون ثابتا مطلقا فلايقع تحريرها عن الكفارة فالحاصل ان التحرير ينبئ عن ازالة الرق فاذا كان الرق كان كاملا كان التحرير كاملا و اذا كان الرق ناقصا كان التحرير ناقصا ضرورة كونه مثبتا عليه والرق فى المكاتب كامل فيحقق التحرير الكامل فيقع تحريره عن الكفارة و لقائل ان يقول لانم ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة الملك و ذلك لان الملك حق المولى والرق حق الشرع لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف مايدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حق لاحق غيره كذا ذكر الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان فى ازالة الملك ازالة الرق فيجوز ان يضاف ازالة الرق الى المعتق ولقائل ان يقول كما يشترط كمال الرق من لفظ التحرير ينبغى ان يشترط كمال الملك ايضا لان المراد فتحرير

العبد قادر بازالة حقه لا بازالة حق الشرع ١٢

رقبۃ مملوکۃ والمُطلق یتصرف الی الکامل واُجیب بان الملک ثبت بالاقتضاء وھو ضروری فاکتفی بما ینطلق علیہ اسم الملک ولا یشترط کمالہ فیجوز المکاتب ولقائل ان یقول ان نقصان الملک یستلزم نقصان الرق لان الرق عبارۃ عن عجز حکمی وکمال العجز بکمال المملوکیۃ ونقصانہ بنقصانہا فثبت ان الرق فی المکاتب ناقص کما ان الملک ناقص وایضًا لہ ان یقول لوکان الملک فی المدبر وام الولد کاملا لجاز تصرف المولی فیھما من البیع والھبۃ ولما لم یجز علم ان الملک فیھما ناقص کما ان الرق ناقص فاذا کان کذلک ینبغی ان لا یجوز اعتاق واحد منھما عن کفارۃ الیمین والظھار و الثالث مبتداء . محذوف الخبر ای والثالث دلالۃ سیاق الکلام لانہ قد یترک الحقیقۃ بدلالۃ سیاق الکلام السیاق ھھنا مصدر بمعنی السوق والمراد بسوق الکلام مابہ سوق الکلام بقرینۃ اللفظیۃ ای قد یترک الحقیقۃ بقرینۃ اللفظیۃ التحقت بہ سابقۃ علیہ او متاخرۃ وانکان السیاق اکثر استعمالاً فی المتاخرۃ لکن المراد ھھنا الاطلاق قال محمدؒ جملۃ معللۃ وقعت تائیدلقولہ یترک الحقیقۃ فی السیرالکبیر اذا قال المسلم للحربی المحصور انزل من الحصن فنزل کان امنا لان حقیقۃ قولہ انزل تفید الامان فان قیل کیف یفید ∴ حقیقۃ قولہ انزل الامان قیل معناہ عرفا و شرعا انزل لانک آمن اَعلم ان ذکر ھذہ المسئلۃ لیس بمقصود بالتمثیل بل ذکرھا لیعلم ان حقیقۃ قولہ انزل یفید الامان حتی یعلم ان الحقیقۃ ترکت اذا اقترن بہ قولہ ان کنت رجلا فی المسئلۃ متاخرۃ وھی قولہ ولوقال المسلم للحربی المحصور انزل من الحصن ان کنت رجلا فنزل لا یکون امنا لان حقیقۃ الامر وھوقولہ انزل متروکۃ السیاق وھو ان کنت رجلا فی العرف انک لا تستطیع ولاتقدر علی النزول فیکون المراد بالامر التوبیخ مجازا بطریق اطلاق اسم احد الضدین علی الآخر ملازمۃ بینھما فی العاقبۃ والحضور فی البال لان ذکر احد الضدین سبب لحصول الآخر البال و الضدیۃ بین الامر والتوبیخ ظاھر لان الامر لاتیان المامور بہ والتوبیخ لاعدامہ کذا قیل ولقائل ان یقول قد ذکر المصنفؒ من قبل ولا استعارۃ مع وجود التنافی فکیف یصح استعارۃ الامر للتوبیخ ویمکن ان یجاب بان قولھم ولا استعارۃ مع وجود التنافی یحتمل ان

يكون محمولا فيما اذا استعير احد الضدين للآخر لملازمة و العاقبة بينهما محمولا فيما اذا استعير احد الضدين للآخر بالنظر الى المجاورة الذهنية لانهما متجاوران فى الذهن باعتبار ان تصور احدهما يستلزم تصور الآخر و هذا لان الاصل بين المتعارضين هو التوفيق بينهما امكن وهو بهذ الطريق ويمكن ان يجاب بانه انما اجاز استعارة اسم الضد لآخر لتنزيل الضد منزلة المثل لنوع تهكم او تلميح كقولك للجبان رايت ليثا و للبخيل لقيت غيثا ومنه قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم الى فانذرهم استعمل التبشير فى ضد معناه وهو الانذار بواسطة تهكم او تلميح على ما عرف فى علم البيان فكذا ههنا يحتمل ان يكون حمل الامر على التوبيخ على سبيل التهكم و التلميح فعلى هذا يكون الاستعارة بين الضدين بالاتصال المعنوى باعتبار ان المتكلم نزلهما منزلة المثلين بواسطة تهكم و تلميح و اعتبر بينهما اعتبارا لطيفا واظهر بينهما مناسبة جامعة خاصة والله اعلم بحقيقته مراد المشائخ اللهم الهمنى ما هو الصواب عندك ولو قال الحربى للمسلم الامان الامان بالنصب اى اعطونى الامان او اطلب الامان فقال المسلم فى جواب الحربى الامان الامان بالنصب ايضا اى اعطنى الامان كان امنا وفيه عمل بالحقيقة ذكر هذه المسئلة غير مقصود بالتمثيل بل المقصود ذكر قوله لو قال المسلم فى جواب الحربى الامان ستعلم ما تلقى اولا تعجل حتى ترى الامان لايكون آمنا لان الحقيقة متروكة بدلالة سياق الكلام وهو قوله ستعلم ما يلقى او قوله لا تعجل حتى الامان لان معناه فى العرف ستعلم ما يصيبك من محاربتى ولا تعجل فى الامر الذى انت فيه بل اصبر حتى ترى الآن من شجاعتى وقتالى معك فصار الكلام للتوبيخ مجازا فان قيل انتصاب قوله الامان ستعلم ما تلقى باى فعل ان قيل باعطنا المقدر فافادة التوبيخ منه ليس بعرف ظاهرا قيل انتصابه بفعل مقدر من جنس ما يفيد التوبيخ اى تطلب الامان ستعلم ما تلقى ولو قال رجل لوكيله اشترلى جارية تخدمنى فاشترى العمياء او الشلاء لايجوز شراءه للموكل اى لايلزم شراءه له فيكون مشتريا لنفسه ولو قال له اشترلى جارية على ان حتى اطاءها فاشترى اخته من الرضاع لايكون شراءه .:. واقعا عن الموكل لان حقيقة الكلام وهى الاطلاق متروكة بالسياق

لانه علم بقوله تخدمنی و اطاها ان مراد شراء جاریة تصلح لجنس الخدمة وجاریة تحل له الوطیها فصار المطلق مقید بدلالة سیاق الکلام قلنا فی قوله علیه الصلوٰة والسلام اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوه ای اغمسوه فی الطعام لیخرج الشفاء کما اخرج الداء (ای کما اخرج الذباب الالام الی الطعام من ریشه ۱۲) و ذلک بالهام الله تعالی کما فی النحل فان فی فیه الشهد وفی ذنبه سُمٌّ ثم امقلوهُ فان فی احد جناحیه داء وفی الآخر دواء وانه ای ان الذباب یقدم الداء علی الدواء ای تقدم ریشا فیه الداء علی ریش فیه الدواء ثم قیل معنی الداء فی احد جناحیه الکبری والترفع (ای الکبر والترفع بمعنی واحد ۱۲) عن استباحة ما اباحه الشرع فان الشرع اباح الطعام بموت مالیس له دم سائل وان الانسان اذا استبعد ذلک ترفعا و رمی به کبرا فقد اضاع نعم الله تعالی ثم اذا غمس اکره النفس علی استباحة ما اباحه الشرع فکان قاهرا هواها اتم القهر دل سیاق الکلام وهو قوله فان فی احد جناحیه الی آخره علی ان المقل ای ان الامر بالمقل ای الغمس لدفع الاذی عنا لا لامر تعبدی اذ لیس فیه معنی تعظیم رب تعالی حقا للشرع فلا یکون الامر بالمقل للایجاب الذی هو حقیقة الامر بل هو امر شفقة و رحمة لان منفعته عائدة الینا فیکون نظرا فی حقنا لا فی حق الشرع ولقائل ان یقول ان کونه نفعا للعباد لاینا فی الایجاب لانه جاز ان یکلف الله تعالی عبده بما فیه نفعه اصلا لبدنه ولهذا قلنا ان الاکل فوق الشبع حرام وامثاله کثیرة کذا ذکر الشارح وکذا قلنا ان اکل المیتة حرام لانه سبب لفساد البدن وغیر ذلک وقوله تعالی عطف علی قوله علیه الصلوٰة والسلام ای وعلی هذا (من الامثلة کالفقراء والمساکین) قلنا فی قوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل الله وابن السبیل ط عقیب قوله تعالی ومنهم ای ومن المنافقین من یلمزک ای یعیبک و یطعن علیک فی الصدقات ای فی قسمة الصدقات ویقول انک لا تعمل فی القسمة یدل علی ان ذکر الاصناف

قلنا ان نفع العباد علی نوعین نوع راحت البدن کالاکل الی الشبع فالامر به لقوله تعالی کلوا للاباحة والمقل من ذلک النوع و نوع فیه بقاء البدن کاکل مقدار یدفع به اهلاک فالامر به لقوله تعالی کلوا للوجوب فحرمة فوق الشبع لان فیه تفویت بقاء البدن لان کثیرا من الناس ماتوا من المبالغة فی الاکل واکل المیتة بمرض مؤقت البقاء فالحاصل ان ما فیه منفعة العباد وفیه نظر للشرع فالامر به للوجوب کاکل فوق الشبع وان کان خالیا نظر الشرع فان للندب کالاکل الی الشبع والمقل من قبیل الثانی ۱۲ فقیر حبیب الله محمد خواجوی

الثمانیة لقطع طمعهم ای طمع اللامزین عن الصدقات ببیان ای بسبب بیان المصارف لها ای للصدقات فلم یکن الصرف الی جمیع المصارف بمقصود بذکرهم فلما لم یکن ذلک مقصود الم یکن الصرف واجبا الی جمیعهم فلا یتوقف الخروج ای خروج المؤدی عن العهدة ای عهدة الزکوة علی الاداء الی الکل ای کل الاصناف کما قال الشافعیؒ حیث قال لا یجوز الاقتصار علی صنف واحد بل یصرف الی الثلثة من کل صنف عملاً بلام الملک وصیغة الجمع قلنا هذه الآیة متروکة لبیان هذا الکلام وهو قوله تعالی ومنهم من یلمزک فی الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم یعطوا منها اذا هم یسخطون فانه یدل علی ان ذکر الاصناف الثمانیة لبیان المصارف لا لبیان ان الصدقات ؞ ملک لهذه الاصناف فلم یکن الصرف الی جمیعهم واجبا ولقائل ان یقول ذکر لمزهم لاینافی ان یکون الصدقات حقا لجمیع المصارف فلا یدل علی ترک حقیقة الکلام وان کونه مقصود الاینافی کون غیره مقصود کیف وان الدلالة علی کون اللمز مقصودا حقیقة حاصلة بالمفهوم وعلی کون الاصناف مقصودا حقیقة ظاهرة حاصلة بالمفهوم بعبارة الکلام کذا قال الشارحؒ وایضا له ان یقول ان قوله ومنهم من یلمزک فی الصدقات دل علی ان سوق الکلام لقطع طمع للآمزین وکون السوق له لا یدل علی انه یجوز الدفع الی صنف واحد بل یدل علی ان السوق لقطع طمعهم ولاتنافی فانه یجوز ان یثبت الحکم وهو وجوب الدفع الی جمیع الاصناف ولایکون سوق الکلام له بل یکون ظاهرا ولا یکون نصا فتامل والرابع مبتداء خبره محذوف ای والرابع الدلالة من قبل المتکلم لانه قد یترک الحقیقة بدلالة من قبل المتکلم مثاله ای مثال ترک الحقیقة بدلالة من قبل المتکلم حاصل فی قوله تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر فان حقیقة الامر وهو قوله فلیکفر متروک بدلالة من قبل المتکلم و ذلک ای ترک الحقیقة بدلالة من قبل المتکلم وذلک ای ترک الحقیقة بدلالة من قبل المتکلم ثابت فی هذا الکلام لان الله حکیم والکفر قبیح والحکیم لا یامر به ای با ؞ لقبیح قال الله تعالیٰ ان الله لایأمر بالفحشاء فیترک دلالة اللفظ ای لفظ فلیکفر علی الامر علی صیغة المصدر لحکمة الامر علی صیغة اسم الفاعل ویحمل الامر علی التوبیخ لانه ضده لما ذکرنا ان الامر لاتیان المأمور والتوبیخ لاعدام وما قیل من ان الاستعارة

مع وجود التنافی فجوابه قد سبق بوجهین فی قوله انزل ان کنت رجلا فان قیل لوکان المراد بالامر التوبیخ یلزم تعلیق التوبیخ بالمشیة وهو محال لان التعلیق یوجب التخیر والتوبیخ ینافیه قیل المشیة لم یبق علی حقیقتها بل ارید بها التوبیخ ایضا لانه ضده بدلالة من قبل المتکلم لان الله تعالیٰ حکیم والتخیر بین الایمان والکفر قبیح والحکیم لایخیر بینهما ویمکن ان یقال المجموع من الشرط والجزاء یراد به التوبیخ بدلالة من قبل المتکلم اذ جاز ان یکون فی الترکیب معنی ترکبی من غیر ان یکون فی اجزائه دلالة علی ذلک المعنی کما ارید بمجموع قوله لایضع قدمه فی دار فلان الدخول من غیر ان یکون فی اجزائه دلالة علیه فیکون الجملة الشرطیة ههنا للتوبیخ لاکل واحد من الشرط والجزاء ولقائل ان یقول لما کان الجملة الشرطیة للتوبیخ کیف یصح قولهم ان الامر ههنا للتوبیخ وکیف یستقیم تمثیلهم الامر للتوبیخ بهذه الآیة ویمکن ان یجاب بان المعتبر فی الجملة الشرطیة هو الجزاء المقید بالشرط فحقیقة الجزاء المقید یقید فالجزاء ان کان خبرا فالجملة ۔۔ خبریة نحو ان جئتنی اکرمک وان کان انشاء فالجملة انشائیة نحو ان جاء زید فاکرمه والجزاء ههنا امر فیصح القول بکون الامر للتوبیخ وعلی هذا الاصل وهو ان الحقیقة قد تترک بدلالة معنی یرجع الی المتکلم قلنا اذا وکل بشراء اللحم فان کان الموکل مسافرا نازلا علی الطریق فهو ای فالتوکیل بشراء اللحم یقع علی المطبوخ وان کان صاحب منزل فهو علی النی ای علی غیر المطبوخ لان حقیقة هذا التوکیل شراء مطلق اللحم فی الصورتین لکن ترک اطلاقه بدلالة حال المتکلم وهو انه اذا انزل علی الطریق فحاله یدل علی انه یطلب اللحم لیتغذی به فینصرف ذلک فی المهیاء للاکل حتی لو اشتری اللحم النیّ یکون مشتریا لنفسه لا للموکل

ومن هذه النوع ای ومن نوع ماترکت الحقیقة بدلالة من قبل المتکلم یمین الفور الفور الحال وهو فی الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعیر للسرعة ثم سمیت به الحال التی لا لبث فیها جاء فلان من فوره ای من ساعته وسمی الفقهاء مثل هذا الیمین یمین الفور لانها تقع علی الحال والساعته وقیل لانها تصدر من فوران ۔۔ الغضب ومثاله ای مثال یمین الفور ما اذا قال رجل لآخر تعالیٰ بفتح اللام امر ای اقبل وکذا تغدی معی بفتح الدال امر فقال المدعو الیه لا اتغدی

ينصرف ذلك اى هذا القول وهو قوله لا اتغدى الى الغداء المدعو اليه لان حقيقة هذا الكلام مطلق التغدى فيقتضى ان يحنث بمطلق التغدى سواء كان مع الداعى اومع غيره او منفردا اوتغدى فى ذلك اليوم اوغيره لكن ترك اطلاقه بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعى وانه قد دعاه الى تغدى الغداء الذى بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعى به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه فصار كانه قال والله اتغدى الغداء الذى دعوتنى اليه بطريق ذكر المطلق وارادة المعين حتى لو تغدى اى الحالف بعد ذلك اى بعد الغداء الذى يدعو اليه معه اى مع الداعى فى منزله اى منزل الداعى او فى موضع آخر او مع غيره اى غير الداعى فى ذلك اليوم لا يحنث الحالف فان قيل ∴ المصدر الذى دل عليه قوله لا اتغدى نكرة فى سياق النفى فيعم فيكون المعنى لا اتغدى تغديا يقتضى ان يحنث بكل تغد يوجد منه فكيف يحمل على الخصوص وكيف يصير معناه لا اتغدى الغداء الذى دعوتنى اليه قيل سلمنا ان النكرة فى سياق النفى يقتضى العموم لكن العام يحتمل الخصوص عند قيام قرينة الخصوص وههنا كلام الداعى قرينة على ان المراد منه الغداء المخصوص فكانه قال لا اتغدى الغداء الذى دعوتنى اليه فان قيل ينقض هذا بما اذا قال المدعو اليه لا اتغدى اليوم فانه يقع على كل تغدى حصل منه فى ذلك اليوم قيل لا دلالة ههنا من قبل المتكلم على ترك الحقيقة اذ لو كان مراده الامتناع عن الغداء المدعو اليه لما زاد اليوم ولا قصر على قدر الجواب فلما زاد على قدر الجواب وهو اليوم دل على انه ما اريد به الجواب فقط بل على انه ابتداء فى ∴ الكلام لا يقال ان قوله والله لا اتغدى ايضا زائد على قدر الجواب اذ الجواب يتم بقوله بان يقول لا فينبغى ان يصير مبتديا لانا نقول لا يسمى مثل هذه الزيادة زيادة لانه رد عين ما فى السوال بخلاف قوله لا اتغدى اليوم واذا قامت المراءة مثال آخر ليمين الفور اى وكذلك اذا قامت المراءة وتريد الخروج حال اى مريدة الخروج من بيت الزوج فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا اى فانت كذا اى فانت طالق كان الحكم وهو الحنث مقصورا على الحال اى تلك الخروج لان حقيقة هذا الكلام مطلق الخروج فيقتضى ان يحنث بمطلق الخروج سواء خرجت فى الحال اوبعد

زمان لكن تُرِكَتْ حقيقته بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو ان اعرض المتكلم خروجها في الحال لاستيلاء غضبه في تلك الساعة دون غيرها واريد به خرجة المعينة على طريق ذكر المُطلق وارادة المعين فصار كانه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت كذا حتى لوخرجت بعد ذلك لا يحنث اى لا تطلق ولقائل ان يقول ان المعنى الراجع الى المتكلم فى هذه الامثال لا يخلوا اما ان يكون هو ارادة خروجها عند غضبه او حلفه وقت خروجها من البيت اذ لا يحتمل وجها ثالثا من حيث الظم ولا يستقيم الاول لان غضبه من حيث انه غضب لا يقتضى قطعًا ان يراد من مطلق الخروج الخروج المعينة وهذا مما لا يخفى على احد يحتمل ان يراد مُطلق الخروج ويحتمل ان يراد الخرجة المعينة وكذا الثانى لانه حيئنذ يكون ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام لا بدلالة معنى يرجع الى المتكلم ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى غضبه وحلفه وقت خروجها جميعا يؤيده ما ذكر فى بعض الشروح ان الباعث على منع ·:· الخروج غضب أثارة وما ارادت من الخروج بين يديه وهذا النوع من اليمين تفرد به تخريجه ابوحنيفة رح ولم يتبعه احد فى هذا وكانوا يقولون قبل ذلك ان اليمين نوعان مؤبدة وموقتته فاخرج ابوحنيفة رح قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدة لفظا وموقتة معنى واخذه من حديث جابر وابنه رضى الله عنهما حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصره ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنث والخامس دلالة محل الكلام قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ اى معناه الحقيقى شرعًا كما فى النكاح الحرة بلفظ البيع واخواته كالهبة والتمليك والصدقة ١٢ ان رح وكما فى قوله هذا ابنى للعبد المعروف النسب او حسا وعقلا كما فى قوله هذا ابنى لاكبر سنا من المولى فاذا لم يقبل حقيقته تعين المجاز مراد للتعذر ومثاله اى مثاله ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام نكاح الحرة بلفظ ·:· البيع والهبة والتمليك والصدقة بان قالت الحرة بعت نفسى منك او وهبت او ملكت نفسى لك او تصدقت نفسى لك فقال الآخر قبلت ينعقد النكاح لان ·:· حقيقة هذه الالفاظ تمليك الرقبة ونفس الحرة لا يقبلها شرعًا فتركت وتعين المجاز وهو النكاح وقوله عطف على النكاح الحرة اى ومثاله ذلك المولى لعبده وهو اى والحال ان العبد معروف النسب من غيره اى من غير المولى

واصغر سناً هذا ابنی فان العبد المشهور النسب من الغیر لا یقبل حقیقة اللفظ .:. شرعاً فتعین المجاز و هو العتق وکذا اذا قال المولی لعبده وهو اکبر سناً ای من المولی او معروف النسب من غیره کان مجازا الجملة تعلیل لقوله وکذلک اذا قال الی آخره ای لانه کان مجازا عن العتق عند ابی حنیفة لان العبد اذا کان اکبر سنا من المولی لا یحتمل حقیقة اللفظ حساً وعقلاً فتعین المجاز خلافا لهما حیث یلغو الکلام عندهما و هذا الخلاف بناء علی ما ذکرنا فی فصل الحقیقة والمجاز ان المجاز خلف عن الحقیقة فی حق اللفظ عنده ای عند ابی حنیفة و هذا لفظ صحیح فیصار الی المجاز و فی حق الحکم عندهما و هذا الکلام لا ینعقد لایجاب حکم الحقیقة وهو البنوة لاستحالتهما فلا یصار الی المجاز ویلغو الکلام علی ما سبق فصل فی متعلقات النصوص لما فرغ من بیان وجوه البیان بذلک النظم شرع فی بیان وجوه الاستدلال بذلک النظم و قوله فی متعلقات بفتح اللام ای فی التمسکات النصوص من التعلق وهو التمسک والمراد بالمتعلقات ههنا اما ظرف والاضافة بیانیة علی نحو اخلاق ثیاب ای فی النصوص التی هی موضع التعلق والتمسک فعلی هذا یصح التفسیر بقوله نعنی بها ای نرید بمتعلقات النصوص عبارة النص واشارة النص والدلالة واقتضائه لانها موضع التعلق والتمسک و اما مصدر میمی والاضافة بادنی ملابسة ای فی تمسکات بالنصوص فعلی هذا یکون المراد بعبارة النص و اشارته ودلالته واقتضائه الاستدلال بعبارة النص والاستدلال باقتضائه و الا لا یصح التفسیر والله اعلم بالصواب فاما عبارة النص فاما مثبت عبارة النص ای فاما الثابت بعبارة النص [و انما عدل المصنف عن تعریف العبارة والاشارة و الدلالة والاقتضاء واشتغل بتعریف ما ثبت بها لان من تعریف المثبت یعلم تعریف المثبت لان الثابت بالعبارت حکم سیق الکلام لاجل ذلک الحکم فالعبارت کلام سیق لاجل الحکم والثابت بالاشارت ثابت بنظم النص غیر مسوق له غیر ظاهر من کل وجه والاشارة ثابت بنظم النص مثبت الحکم غیر مسوق لذلک الحکم غیر زاید غیر ظاهر من کل وجه مثال العبارة والاشارة قوله تعالی للفقراء المهاجرین الآیة[٢]] فما سیق الکلام لاجله کلمة ما عبارة عن حکم ای فحکم سیق الکلام لاجل ذلک الحکم و ارید به قصد اعطف تفسیری لقوله سیق

الكلام لاجله و الضمير فی قوله و اريد راجع الى الحكم والضمير فی قوله به عايد الى الكلام و قوله قصدا تميز ای اريد ذلك الحكم بذلك الكلام من حيث القصد فان قيل يدخل فی هذا الحد الثابت بدلالة النص قيل كلمة ما عبارة من حكم ثابت بنظم النص سيق الكلام لاجله فيخرج الثابت بالدلالة بقوله ما لانه حكم ثابت بمعنى النص ويخرج الثابت بالاشارة بقوله سيق الكلام له وفيه نظر لانهم قالوا ان دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئيه او لازمة المتأخر عبارة ان سيق الكلام له مع ان لازمة المتأخر ليس بثابت بانظم النص فيخرج بعض اقسام عبارة النص واجيب بانه ملحق بما ثبت بالنظم و انما بين الشيخ الحكم الثابت بعبارة النص لانها تعلم بطريق الالتزام فعبارة النص نظم يثبت به حكم سيق له الكلام والاشارة نظم يثبت به حكم غير مسوق له والدلالة المعنى الذى ادى اليه الكلام بواسطة معناه لغة وقيل عبارة النص دلالة النظم على المعنى المسوق له و اشارة النص دلالة النظم على المعنى الغير المسوق له و دلالة النص دلالة النظم على حكم غير مخصوص يوجد فيه معنى يفهم لغة لان الحكم فی المنصوص عليه لاجل ذلك المعنى فان قيل قد قالوا اذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله فانكحوا ما طاب لكم كان استدلال بعبارة النص لا باشارته ولا يصدق عليها هذا الحد لان النص سيق لبيان العدد دون اباحة النكاح على ما سبق ذكره قيل المراد بالسوق الماخوذ فی حد النص ای ما سيق الكلام لاجله سواء كان مسوقا من كل وجه او من وجه واريد به قصدا سواء كان مقصودا من كل وجه او من وجه فيدخل الظاهر و النص فی عبارة النص كذا يفهم من الكشف والتحقيق ولقائل ان يقول فعلى هذا لا يحصل الفرق بين عبارة النص وبين الظاهر و النص لان عبارة النص قد يكون له السوق من كل وجه فحينئذ لا يحصل الفرق بينه وبين الظاهر واجيب عنه اولا بان السوق فی النص و الظاهر يتعلقان ـ بالسامع والحكم يختلف بسبب اختلاف المتعلق و ثانيا بان العبارة اعم من النص لان ∴ النص المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل اولم يكن محتملا و سواء احتمل النسخ او لا و اما تسميته نصا فمشروط بشرط ان يكون احتمال التاويل و التخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا الاحتمال يسمى

مفسرا و ثالثا بان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا و بالنظر الى استدلال المستدل به يسمى عبارة فالنص والعبارة و ان كان كلواحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار واختلف اسميهما فيسمى نصا باعتبار الكلام و يسمى عبارة باعتبار استدلال :. المستدل به فكذا فى الظم تسميته اشارة باعتبار المستدل و تسميته ظاهرا باعتبار آخر كذا يفهم من مجمع الحواشی ثم اعلم ان عبارة النص غير مذكورة فى الكتاب فى اكثر النسخ نعم لى هذا ايراد بمتعلقات النصوص لواحقها و عوارضها التى هي وراء موجباتها التى قصدت باللفظ اذ متعلق الشئ كثير ما يستعمل فى عوارضه و لواحقه والمراد بالنصوص العبارات اى فصل فى لواحق العبارات و المراد بلواحق العبارات اشار المصنف بقوله نعنى بها اشارة النص ودلالته و اقتضائه اى اشارة العبارة و دلالتها و اقتضائها و انما كانت هذه الدلالات من لواحق العبارات لانها بمنزلة عوارضها و لوازمها يؤيده ما ذكر فى الميزان فصل فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة و الدلالة والاضمار والاقتضاء كذا ذكر الشارح او نقول انما لم يتعرض لعبارة النص لانه وضع الفصل فى متعلقات النصوص والعبارة عين النص و ليس من متعلقاته فلا حاجة الى التعرض بها فاكتفى عنها بالاشارة من القيود المذكورة فى حد الاشارة و مما ذكره فى مثال الاشارة و اما اشارة النص اى و اما الثابت باشارة النص دل عليه قوله وهى ما ثبت بنظم النص اى حكم ثبت بنظم النص و احترز بقوله بنظم النص عن الثابت بدلالة النص فانه ثابت بمعنى النص من غير زيادة احترز به عن الثابت باقتضاء النص فانه ثابت بزيادة يقدر فى اللفظ و هو غير ظاهر الواو للحال وكلمة غير فى حكم النفى ولذلك اورد دلالتى لنفى التأكيد فيما عطف عليه اى وليس بظاهر من كلوجه بل فيها غموض و خفاء من اوجه حتى يعرف بدون تأمل ولقائل ان يقول ان اخراج الظم من حد اشارت النص غير محتاج اليه لانه من اقسام تقسيم آخر كاخراج الحقيقة من حد الخاص الا ان يقال انما اخرجه عن حدها لئلا يتوهم انه لا فرق بينهما بناء على ان كلواحد منهما ثبت بالنظم و لم يبق الكلام لها وبقوله ولا يسيق الكلام لأجله اخرج به الثابت بعبارة النص حيث سيق الكلام له و اما فى

نسخة التی لم یذکر عبارة النص من هذا الباب کان هذا القید لاخراج النص الذی ذکر فی المتقابلات لکن یرد علیه مامر قال بعض الاساتذہ احترز بقوله غیر ظاهر من کلوجه عن عبارت النص الذی هوظاهر من کلوجه ای باعتبار دلالة النظم و باعتبار السوق و بقوله ولا سیق الکلام لاجله من عبارة النص الذی هوغیر ظاهر من کلوجه ای فیه خفاء باعتبار دلالة النظم و ان کان فیه ظهور باعتبار آخر فان قیل اذا لم یکن الحکم مقصم باشارة النص کان ثبوته اتفاقیا من غیر ارادة المتکلم ولا یثبت الحکم فی کلام الشارع اذلو ثبت بغیر ارادته لزم ثبوت حکم غیر مراد الشارع والقول به باطل قیل الحکم ثابت بارادة الشارع وهو مطلوب الثبوت منوط بفهم السامع لا مطلوب الاثبات والاظهار بهذ النظم و معنی سوق الکلام للحکم ذکره لاثباته و اظهاره فافهم و مثاله ای مثال کلواحد من العبارة والاشارة او مثال الاشارة علی اختلاف النسخ فی قوله تعالی للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم واموالهم فانه والفاء للتعلیل ای لان قوله تعالی للفقراء الآیة سیق لبیان استحقاق سهم من الغنیمة للفقراء المهاجرین لان هذ الآیة نزلت لبیان هذا الحکم علی سبیل التفسیر لما سبق من الآیة وهوقوله تعالی ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل الی قوله للفقراء ای لان قوله للفقراء بدل متضمن للبیان من قوله ولذی القربی و لیتامی والمساکین وابن السبیل بتکریر العامل وهواللام و ماسبق سیق لبیان استحقاق سهم من الغنیمة فصار هذالنص نصا ای عبارة فی ذلک ای فی استحقاقهم سهما من الغنیمة بیان هذا قصدی او ضمنی علی حسب اختلاف النسخ و انما کان قوله للفقراء بدلا من قوله ولذی القربی والیتمی والمساکین و ابن السبیل اما الاول فلانه یقتضی اشتراط الفقر فی ذوی القربی لاستحقا الغنیمة ولیس بشرط کذا فی التقریب شرح الکشاف و اما الثانی فلان المراد من الفقراء غیر المراد من المساکین و ابن السبیل فان المسکین من لیس له شئ و الفقیر من له ادنی شئ وقیل علی العکس و ابن السبیل من کان فی وطنه

مال و هو بعيد عنه و يطمع ان يصل اليه و هو غنى حقيقة بالاتفاق ولهذا وجبت الزكوة عليه فثبت انهما غير الفقراء و لهذا اعطف احدهما على الآخر فى آية الصدقات ولا يجوز ابدال احد المغايرين عن الآخر فكيف يكون قوله للفقراء بيانا لما سبق و مسوقا لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الفقراعند علمائنا شرط فى ذوى القربى لاستحقاق الغنيمة فصح الابدال من قوله و لذوى القربى كذا نقل عن بعض الاكابر وفيه نظر لان مراد صاحب التقريب فى قوله وليس بشرط عدم الشرط فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم بدليل ان النص سيق لبيان سهم من الغنيمة مما افاء الله على رسوله ولا شك ان سهم ذوى القربى انما كانوا يستحقونه فى زمنه عليه الصلوٰة و السلام بالنصرة و بعده بالفقر على ما عرف فى كتب الفقه فصح نظر التقريب وعن الثانى بان المراد من الفقير ههنا من لا يملك النصاب وهو عام يتناول من له ادنى شئ و من ليس له وعن الثالث بانه بدل من المجموع و اكثرهم لما كانوا فقراء يسمى ابن السبيل فقيرا على سبيل التغليب على انه لا يلزم ان يكون ابن السبيل غنيا اذ لا يجوز ان يكون فقيرا فيحمل ههنا على انه فقير ليصح ابدال الفقراء منه و قد ثبت فقرهم بنظم النص اى بنظم قوله للفقراء بطريق الاشارة لانه تعالى سماهم فقراء مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله تعالى أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ اَمْوَالِهِمْ فكان النص اشارة اى مشيرا الى ان استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر اذ لو كانت الاموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم لان الفقر حقيقة يكون بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال مع قيام الملك لان ضده الغناء و ملك المال للقرب اليد منه الا ترى ان المكاتب لا يعد غنيا مع قرب يده من المال حتى لا يجب عليه الزكوة و يحل له اخذ الزكوة و ابن السبيل يعد غنيا مع بعد يده عن المال حتى وجب الزكوة عليه و ان حل له الزكوة بناء على الحاجة الناجزة و لما كان لفقير عديم الملك كان تسميتهم فقراء دليلا على زوال ملكهم الى الكفار لان مطلق الكلام محمول على الحقيقة والاحتراز

جواب سوال ۱۲

بدارهم شرط للملک لان کمال الاستلاء انما یثبت بالاحراز وبدونه استلاء من وجه دون وجه فلا یثبت الملک لهم و الشافعیؒ لم یعمل بهذه الاشارۃ قائلا بانه تعالیٰ انما سماهم فقراء مجاز الانهم لما توطنوا بالمدینة وبعدت ایدیهم عن اموالهم وانقطعت اطماعهم عنها بالکلیة وکانو محتاجین حقیقة سماهم الفقراء مجازا وان کانت املاکهم باقیة بخلاف ابن السبیل فانه اسم لمن کان له مال فی وطنه و هو بعید عنه ویطمع ان یصل الیه فلا یسمی باسم الفقیر لکنا نقول صرف الکلام الی المجاز مع امکان العمل بالحقیقة خلاف الاصل فلا یصار الیه من غیر ضرورۃ و دلیل یصرف الیه فان قیل لخصم ان یقول ههنا قرینة صارفة عن حقیقته الفقراء الی المجاز وهو قوله من دیارهم و اموالهم لان حقیقة الاضافة یقتضی بقاء غناهم لبقاء اموالهم فترکت حقیقة هذ اللفظ بدلالة سیاق الکلام وتعین المجاز فیل النسبة علی حسب المجاز حیث النسبت الیهم دیارهم و اموالهم باعتبار ما کان فان قیل للخصم ان یعارض ویقول فعلی هذا ارتکاب المجاز قدر مشترک بینی و بینکم فانکم قلتم بالمجاز فی اضافة الدیار و الاموال وانی قلت بالمجاز فی لفظ الفقراء فکیف یترجح قولکم علی قولی قیل المجاز فی النسبة اهون من المجاز فی اللفظ لان جوهر اللفظ لا یتعدی عن موضعه فی المجاز المرکب و فی المجاز المفرد یتعدی ولان المجاز من اوصاف اللفظ فالمجاز فی النسبة کلا مجاز او یقال لا یلزم المجاز علی قولنا اصلا لا فی اللفظ ولا فی النسبة لان النسبة تعتبر فی کونها حقیقة او مجازا وقت ثبوت الفعل و انتفائه لا وقت الاخبار و المتکلم فاذا قیل خرج زید عن داره فدار زید یعتبر فی کونها حقیقة او مجاز وقت خروج زید عن داره فان کانت الدار وقت الخروج ملک زید کانت النسبة حقیقة و ان کانت عاریة او مستاجرۃ کانت مجازیة لا وقت الاخبار عن خروجه ولا شک ان الدیار والاموال کانت مملوکة لهم وقت الاخراج وان لم یکن مملوکة وقت الاخبار عن الاخبار فلا مجاز قولنا اصلا فان قیل تسمیتهم فقراء یشیر الی زوال املاکهم فاما ثبوت الملک للکفار الذین استولوا علیها کما ذکر فی المتن فلا یشیر الیه لفظ الفقراء لان کونهم فقراء لا یفتقر الی ثبوت الملک للکفار فکیف یصح قول الشیخ فکان اشارۃ الی ان استلاء الکافر علی مال المسلم سبب

ثبوت الملک للکافر قیل لما ثبت زوال املاکهم باشارة قوله للفقراء و من لوازمه ثبوت الملک للکفار الذین استولوا علیها و الا لکانت الاموال ناهیة لا یعرف لها مالک وهو غیر معهود فی الشرع فکان ما ثبت من لوازم الاشارة ملحقا بها لان الشئ اذا ثبت ثبت مع لوازمه وتوابعه کذا قالوا فالحاصل ان ثبوت الملک للکفار لازم متأخر لزوال ملک المهاجرین و اللازم المتأخر اذا کان غیر مسوق کان اشارة ولقائل ان یقول لم لم یجز ان یبقی الاموال علی ملک الله تعالی کبیت المال فلا یکون ناهیة فلا یکون ثبوت الملک للکفار لازما لزوال الملک وقیل فی لفظ الفقراء اشارتان الاولی الی زوال ملک المهاجرین والثانیة الی ثبوت الملک للکفار بالاستیلاء اذ الحکم بزوال ملک الملاک بعد ثبوت الاستیلاء یستلزم ملک المستولی لانه لما ثبت زوال الملک یلتحق الاشیاء التی ازیل عنها الملک بالمیاه والحشیش فیکون الاستیلاء فیها سببا لثبوت الملک کما فی المیاه والحشیش و هذه الاشارة تسمی غامضة و قیل ثبوت الملک للکفار بقضیة الاجماع لا باشارة النص کذا فی مجمع الحواشی وفیه نظر لان الشافعیؒ لا یقول بثبوت الملک لهم فکیف ینعقد الاجماع مع مخالفته واجیب بان الامة اذا اختلفت علی قولین کان اجماعا منهم علی نفی القول الثالث وهنا اختلفت الامة علی زوال ملک المسلمین وثبوت الملک للکفار فکان اجماعا منهم علی نفی القول الثالث وهو زوال ملک المسلمین وعدم ثبوت الملک للکفار واجیب ایضا بان ثبوت الملک للکفار لعدم القائل بالفصل وهو احد نوعی الاجماع علی ما عرف و ذلک لان من قال بزوال ملک المسلمین قال بثبوت الملک للکفار ومن قال بعدم ملک المسلمین قال بعدم ثبوت الملک للکفار و اما القول بزوال ملک المسلمین وعدم ثبوت الملک للکفار فممتنع بالاجماع وانما اضیف ثبوت الملک للکافر الی اشارة النص مجاز التوقف ثبوت الملک له علی زوال ملکهم فان قیل الفقیر من له ادنی شئ وقیل من لیس له شئ فکان لفظ الفقراء اشارة الی انهم لم یکونوا مالکین للنصاب اوالی انهم یکونوا مالکین شیئا من الاموال لا الی زوال املاکهم لان الزوال یقتضی الوجود والمدعی زوال املاکهم قیل سلمنا ان لفظ الفقراء یشیر الی عدم کونهم مالکین للنصاب او لشئ من الاموال لکن نوعان اصلی وطاری والمراد ههنا الثانی بدلیل قوله اخرجوا من دیارهم و اموالهم فانه یدل علی ان لهم اموالا بمکة فکان اشارة

الی زوال املاکهم لایحتاج الی نوع تأمل فان قیل للخصم ان یقول لو کان استیلاء
الکفار علی مال المسلمین سببا لثبوت الملک لهم سبیل علیهم وقد نفاه الله
تعالیٰ علی سبیل العموم بقوله تعالیٰ ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً فکان
اشارة قوله للفقراء متروکة بعبارة هذا النص لیس بجار علی عمومه لان للکافرین
علی المسلمین سبیلا بالقتل والاسر وغیر ذلک فلا یصلح للاحتجاج علی ان العام اذا لم
یکن اجراءه علی العموم یرید به اخص الخصوص فیراد به نفی الایة فی استحقاق المیراث
وغیره ویخرج منه من الثابت باشارة هذا النص الحکم فی مسئلة الاستلاء یعنی ان
الکافر اذا استولی علی مال المسلم واحرزه بدار الحرب یصیر ملکا له عندنا خلاف الشافعیؒ
وفی بعض النسخ وقع الاستلاد ومعناه ان الکافر لو استولی علی جاریة المسلم
واستولدها یثبت ∴ النسب منه بناء علی ما ذکرنا والمشهور هو النسخة الاولی
فان قیل یشکل علی هذه النسخة المشهورة لان الحکم فی مسئلة الاستلاء قد
سبق ثبوته بالاشارة فلا یصح تفریعه ثانیا لانه عینه وتخریج الشئ من نفسه
محال قیل علی هذه ∴ النسخة یکون الضمیر فی قوله منه عائد الی الحکم الثابت
باشارة النص وهو زوال ملکهم فحسب فیخرج منه ثبوت الملک للکافر وانما
اضیف ثبوت الملک للکافر الی اشارة النص مجاز التوقف ثبوت الملک له علی زوال
ملکهم فزوال ملکهم صار اصلا لیخرج منه ثبوت الملک للکافر وسائر الاحکام
اونقول علی هذه النسخة یکون قوله وحکم ثبوت الملک الاضافة بیانیة
ای حکم هو ثبوت الملک للتاجر بالشری منهم ای من الکفار عطف تفسیر بالقول
الحکم فی مسئلة الاستلاء یعنی ان التاجر اذا اشتری من الکفار بعد استلائهم
علی اموالنا ثبت له الملک فان قیل الحکم فی مسئلة الاستلاء مستفاد
من قوله فکان اشارة الی ان استلاء الکفار علی مال المسلم سبب لثبوت الملک
وکم من سبب لا یثبت الملک بعد وجوده المانع کالحل فی الجاریة المشتراة
اذا کانت مجوسیة وههنا صرح بان الملک حاصل وتصرفات عطف علی الملک ای
وحکم ثبوت تصرفات التاجر من البیع والهبة والاعتاق بعد الشری منهم وحکم
ثبوت الاستغنام یعنی اذا استولینا علی تلک الاموال بعد احرازهم هذه الاموال

نصیر غنیمۃ لنا کسائر اموالھم وثبوت الملک للغازی فی تلک الاموال اذا اخذھا غنیمۃ وعجز المالک القدیم عن انتزاعہ ای انتزاع ھذا المال من یدہ ای ید الغازی بعد القسمۃ وتفریعاتہ ای وعلی ھذا سائر تفریعاتہ مثل عدم الضمان و البیع والاعتاق وغیر ذلک وانما تعرض لثبوت ھذہ الاحکام تائیدا لقسم الاشارۃ بانھا کالنص فی ایجاب الحکم مع ان فیہ غموضا وخفاء ولھذا یتفرع بھا الاحکام الشرعی بما یثبت بعین النص وکذلک ای ومثل قولہ للفقراء فی انہ ؒ اشارۃ الی حکم قولہ تعالیٰ احل لکم لیلۃ الصیام الرفث ای الجماع الی قولہ فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل ط الخیط الابیض وھو اول ما یبدء من الفجر المعترض فی الافق کالخیط الممدود والخیط الاسود ما یمتد معہ من غسق اللیل شبھھما بخیطین ابیض واسود و قولہ فالامساک تعلیل لقولہ وکذلک ای لان الامساک فی اول الصبح یتحقق مع الجنابۃ ھذا حکم ثابت باشارۃ قولہ تعالیٰ فالآن باشروھن الی قولہ ثم اتموا الصیام الی اللیل فانہ عبارۃ فی اباحۃ المباشرۃ والاکل والشرب فی لیال رمضان الی انفجار الصبح وھو اول اجزاء الصوم واشارۃ الی ان الامساک فی اول الصبح یتحقق مع الجنابۃ لان المباشرۃ لما کان مباحا الی الصبح کان من ضرورۃ اباحۃ المباشرۃ الی الصبح غیر داخل فی المغیا ان یکون الجزء الاول من النھار مع ؒ وجود الجنابۃ اذ لا واسطۃ اصلا بین آخر جزء من وقت اباحۃ المباشرۃ وبین اول جزء الصوم لیتمکن فیھا من الاغتسال فیقع الاغتسال فی الجزء الاول من الصوم ولا یحصل الاغتسال الا بارتکاب سبب لا بد لہ من زمان قلیل فالجنابۃ تحققت فی اول الصبح لا محالۃ والامساک فی ذلک الجزء ای فی اول جزء من النھار صوم اُمِرَ العبد باتمام ذلک الصوم بقولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل اشارۃ ای مشیرا الی ان الجنابۃ لا ینافی الصوم لانہ لو کانت منافیۃ لہ لا یحصل الصوم فی اول النھار وقد حصل فلا یکون منافیۃ لان الشئ لا یحصل مع وجود المنافی و لزم من ذلک ای من کون الجنابۃ لا تنافی الصوم ان المضمضۃ والاستنشاق لا تنافی کل واحد منھما و فی بعض النسخ لا ینافیان بقاء الصوم لان الجنابۃ لما تحققت مع الصوم ولا بد من

رفعهما للصلوة وغيرها وهی لا ترفع بدون الغسل و المضمضة والاستنشاق فرضان
فی الغسل علم انهما لاينافيان الصوم كغسل ∴ سائر الاعضاء ولقائل ان
يقول كون الجنابة مرتفعة بالغسل لا يقتضی عدم المنافات بين الصوم والمضمضة
والاستنشاق لان الغسل مزيل للجنابة فيكون منافيا للشئ الذی لاينافی الجنابة
و هو الصوم فتأمل ويتفرع منه ای من عدم منافات المضمضة والاستنشاق للصوم
الصوم ان من ذاق شيئا بفمه ولم يصل الى جوفه لم يفسد صومه بالذوق فانه
ای فان الشان لو كان ما لحا يجد طعمه عند المضمضة لا يفسد به صومه
بوجدان الطعم فكذا اذا ذاق شيئا بفمه لايفسد صومه بالذوق ولقائل
ان يقول المضمضة بالماء المالح ضروری يثبت ضرورة وجوب الغسل ولا ضرورة
فی الذوق فكيف يقاس هذا علی ذلك او يدل ذلك علی هذا وعلم منه ای
من ان الامساك فی اول الصبح صوم أمر العبد باتمامه بقوله تعالی ثم اتموا الصيام
الی الليل حكم الاحتلام والاحتجام و الادهان يعنی ان الصايم اذا احتلم او
احتجم او ادهن لا يفطر صومه لان الكتاب لما سمی الامساك اللازم ای الحاصل
بواسطة الانهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة فی النص وهی الأكل والشرب والجماع
فی اول الصبح صوما مفعول ثان لقوله سمی علم ان الركن الصوم ای ما يقوم به الصوم
يتم بالانهاء عن الاشياء الثلثة لان الصوم لو توقف وجوده شرعا علی غير هذا
لانهاء لما كان هذا الانهاء بنفسه صوما وما روی عن النبی عليه السلام انه
قال افطر الحاجم والحجوم فتاويله انهما قربا الی الافطار ∴ المحجوم
بسبب كثرة خروج الدم المورث للضعف الحاجم بسبب انه لا يامن من دخول شئ
فی جوفه وعلی هذا ای علی موجب هذا النص يعنی قوله تعالی وكلوا واشربوا حتی يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام يخرج الحكم فی مسئلة
التبيت وهو ان الصوم رمضان هل يشترط فيه النية من الليل ام لا فعند الشافعی
يشترط وعندنا لا يشترط بل يتادی بنية قبل الزوال وقوله فان تعليل لقوله يخرج
لان قصد الاتيان ای نية الاتيان بالمامور به انما يلزم عند توجه الخطاب ای
الامر وفی بعض النسخ وقع لفظ الامر موقع لفظ الخطاب وهو الاظهر والامر

باتمام الصوم يتوجه بعد الجزء الاول من الصبح بقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فكان الامر باتمام الصوم بعد تحقق الجزء الاول فكان نية الاتيان
بالمامور به لا يكون الا بعد الجزء الاول فعلم انه لا يجب النية من الليل و
لقائل ان يقول له قوله ثم اتموا الصيام امر باتمام الصوم بعد الشروع ولا نزاع
ان الامر بالاتمام انما يتوجه بعد الجزء الاول ونية الاتيان انما يلزم عند
الامر بالشروع لا عند الامر بالاتمام فلا يلزم منه تاخير النية من الليل كذا
ذكر الشارح حاصل السوال ان قوله ثم اتموا الصيام امر بالاتمام لا بالصوم
ابتداء ولا كلام فى ابتدائه فلا يلزم منه تاخير النية من الليل ويمكن
ان يجاب عنه بان قوله تعالى ثم اتموا الصيام امر بالصوم ابتداء اذ لا خطاب
فى آخر الليل فاعرف واما دلالة النص على حذف المضاف اى و مثبت دلالة
النص اى و اما الثابت بدلالة النص فهى ما علم علته هنا حذف مضاف ايضا
وكلمة ما عبارة عن معنى وقوله علة حال ان كان علم بمعنى عرف او مفعول ثان
لقوله علم بمعنى معرفة الشئ على صفته وهو الظاهر اى ثبت دلالة النص
معنى عرف ذلك المعنى علة للحكم المنصوص عليه اى للحكم الذى ورد به النص
لغة تميز عن النسبة فى قوله علم اى علم ذلك المعنى من حيث اللغة اى المعنى
المؤثر من هو عارف بلغة العرب سواء كان فقيها او غير فقيه لا اجتهادا واستنباطا
مترادفان اى لا يحتاج فى معرفة ذلك المعنى اى التأمل والاستنباط بالرأى
فقوله لا اجتهادا او استنباطا تقرير و تأكيد و انما اكد به احترازا عن المعنى
المؤثر فى القياس فانه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرف غير الفقيه
و فى هذ الاحتراز اشارة الى نفى قوله من زعم ان دلالة النص قياس جلى
فان قيل ما الفرق بين دلالة النص والقياس بالعلة المنطوقة مع ان كلاهما
ثابت لغة قيل انما ثبت بالدلالة ثبت بمجرد اللغة وما ثبت بالقياس
بعلة منصوصة له دخل فى الاستنباط الا ترى ان الطواف هو الدوران
وهو ليس بمراد فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
والطوافات عليكم بل المراد الطواف الشرعى وهو الطواف الذى يفضى الى الحرج

ولهذا اما ثبت بالدلالة القطعی وما ثبت بالقياس بعلة منصوصة ظنی فی الاصل فان قيل يفهم من عبارة المصنف ان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص استنباطا وهو احد قسمی الثابت بمعنى النص .:. فيزداد وجوه الاستدلال بالنص على الاربعة قيل سلمنا ان الاستدلال بمعنى النص .:. استنباطا قسم من الاستدلال لكنهم لم يذكروا هذا القسم فی قسم الاستدلال بالنص لانه استدلال ظنی والكلام ههنا فی الاستدلالات القطعية ولانهم جعلوه لكثرة مباحثه بابا عليحدة واصلا براسه كما ان علم البيان شعبة من علم المعانی جعل لكثرة مباحثه علما آخر وكما ان علم الفرائض بابا فی الفقه جعل لكثرة مباحثه وعلم النبض باب من الطب جعل علما آخر او يقال ان اثر التعليل فی تعميم النص وتصييره علما عاما فيجعله فی حكم عبارة عامة متناولة للاصل والفرع كما يجعل قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة الحديث لتعليله باالقدر والجنس عاما فی حكم المقدورات المتجانسة وكذا قوله تعالى ولا تقتلوا اهل الذمة لتعليل بعدم الحرب فی حكم ولا تقتلوا غير المحاربين فثبت الحكم فيه بالعبارة الحكمية ولذا قالوا القياس مظهر للحكم لا مثبت فلا يكون الحكم الثابت بمعنى النص استنباطا خارجا عن الاستدلالات الاربعة وههنا مزيد بحث ذكرته فی شرح الحسامی المسمى بغاية التحقيق" ومثاله ای مثال دلالة النص فی قوله تعالى ولا تقل لهما ای للوالدين اف وهو كلمة كراهية عه [illegible] عند [illegible] فالعالم الفاء للتعليل ای لان العالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ای سماع هذا الكلام فيه تاكيد وبيان انه لا يحتاج الى الاجتهاد ان تحريم التافيف وهو الحكم المنصوص عليه لدفع الاذى عنهما ای عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما والاحسان اليهما ثم تعدى حكم التافيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم .:. بعلة الاذى فكان حرمة الضرب والشتم مثبت دلالة النص ای حكم ثابتا بها وحكم هذا النوع ای دلالة النص عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علة لانه لما تعلق الحرمة بالايذاء صار فی التقدير كان قيل لا تؤذی هما فيثبت الحرمة عامة فان قيل الحكم المنصوص عليه هو الحرمة التافيف وهو خاص لا يتصور

عه یعنی اذا رای رجل کریهته وعجز عن دفعها بالید او بالقول او بهما یقول آف لاظهار عجزه عن دفعها باشد الوجوه من القتل او الضرب او الشتم وغیرها قاله الله تعالی حرم التافیف من الابوین ای الاذی بالتافیف ما دنی الوجوه وهو التافیف

تعميمه قيل كلام الشيخ محمول على حذف المضاف اى عموم اصل الحكم المنصوص عليه وهو الحرمة ولا شك انها عامة لعموم علتها وهو الاذى ففى كل موضع يوجد الاذى ففى كل موضع يوجد الاذى توجد الحرمة ولهذا المعنى اى لاجل ان الحكم النص التحريم مثلا فى النص التافيف يعم بعموم علته يعنى فى كل شئ توجد العلة وهو الاذى مثلا يوجد التحريم قلنا بتحريم الضرب والشتم اى ضرب الابوين وشتمهما و استخدام اللام والاب اضافة المصدر الى المفعول اى استخدام الولد الام والاب بسبب الاجارة والحبس اى جسمهما بسبب الدين اى دين الابن عليهما والقتل اى قتلهما قصاصا يعنى اذا قتلا الابن لا يقتلان قصاصا وانما قلنا بتحريم هذه الاشياء لوجود الاذى فى جميع هذه الصور فيثبت الحكم فى غير المنصوص عليه دلالة ثم عليك ان تحقق ما فائدة التقييد بقوله بسبب الاجارة وبقوله بسبب الدين ثم دلالة النص بمنزلة النص اى عبارة النص واشارة النص على حسب اختلاف النسخ فى كون كل واحد منهما مضافا الى النص لا الى الرأى بخلاف القياس اى فى ايجاب الحكم قطعا ويقينا بخلاف القياس وفى هذا الكلام رد على من زعم من اصحابنا ان الدلالة لا يكون بمنزلة النص فى القطع كالقياس والقائل ان يقول ذكر فى الكشف ثم ان كان المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التافيف فالدلالة قطعيه وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهما ظنية فظهر بهذا ان الدلالة لا يجب ان يكون قطعية واجيب بان معناه فى ايجاب الحكم قطعا ويقينا فى الجملة ولا شك فى الدلالة قطعية فى الجملة كالنص حتى ولهذا صح اثبات العقوبة كالحدود والكفاره بدلالة النص ولو لم يكن قطعية لما صح اثبات العقوبات بها لان العقوبات تندرئ بالشبهات فقوله حتى صح تفريع لا تائيد لانه انكان بالنسبة الى بعض اصحاب فهم لا يثبتون العقوبات بدلالة النص لانها قياس جلى عندهم فلا يثبت بها الحدود والكفارة لانها لاتثبت بالقياس فلا يكون تائيد اذ التائيد وجب ان يكون مجمعا عليه قال اصحابنا تعليل لقوله حتى صح اثبات العقوبة بدلالة النص وجبت الكفارة اى كفارة الا فطار بالوقاع بالنص اى بعبارة النص وهو قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة

الحديث للاعرابی الذی جاء وقال هلكت واهلكت يعنی واقعت امرأتی فی نهار رمضان وبالاكل والشرب بدلالة النص لان العلة فی ايجابها بالوقاع الجناية و فی الكفارة بدلالة النص علم انها قطعية ولقائل ان يقول اثبات العقوبات بها لايدل على كونها قطعية الاترى انها تثبت باخبار الاحاد عند اكثر العلماء وكذا يثبت اسباب العقوبات فی مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة واجيب بان المراد بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذی يتعلق به الحدود والكفارة فی نفسه لا الشبهة .: الواقعة فی طريق دليل الثبوت فانها لا تمنع فان قيل الثابت بالدلالة هوالذی يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل والشرب مما اشتبهه على الشافعیؒ مع علو طبعه بعد ان بلغه حديث .: الاعرابی فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قيل اشترط فی الدلالة ان يكون المعنى الذی تعلق به الحكم المنصوص عليه ثابتا لغة بحيث يعرف اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا النص مما يعرف اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية فی سوال الاعرابی ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلاشك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك فی غير موضع النص وهو كفارة فی المتنازع فيه قد اشتبهه على الشافعیؒ بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالآلة المعينة وهو الوقاع لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك فی كونه من باب الدلالة كذا فی الكشف اويقال انا لما اثبتنا فی وجوب الكفارة بالاكل والشرب وجه دلالة النص وبيّنّا المساواة بين وجوب الكفارة بالجماع وبين وجوب الكفارة بالاكل والشرب بحيث لم يبق لمصنف شبهة ثم بعد ذلك لم يضرنا خلاف من يخالفنا فيه وانكان من اهل الاجتهاد فكان التقصير من قبله لا فی دلالة النص كذا فی الكافی فان قيل الجماع ليس نظير الاكل والشرب لان النسيان فی الاكل والشرب يغلب لان وقت اداء الصوم وقت الاكل والشرب عادة ووقت الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف فی الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهوليس بوقت الجماع عادة قيل للاكل والشرب مزية فی اسباب الدعوة النفس اليهما ولكن الميل اليهما قاصر فی حاله لانه لا يغلب البشر حتى لا يصبر عن الجماع فقاصر فی اسباب الدعوة لكنه

ای فی ذاتهٖ

فی حالہ لان هذه الشهوة تغلب البشر حتی لایصبر عن الجماع و یذهب من قلبه کل شئ سوی ذلک المقصود فیکون هذه الزیادة بمقابلة ذلک القصور فاستویا فصح الاستدلال کذا فی شرح المنار فان قیل للوقاع مزیة فی الجنایة علی الاکل والشرب لان الجماع فعل موجب فساد صومین صوم الرجل وصوم المراة ولذا قال الاعرابی هلکت و اهلکت ولان فی الجماع داعیین طبع الرجل والطبع المراة وفی الاکل داع واحد فشرع الزواجر فیما له داعیان لایکون شرعا فیما له داع واحد قیل الجواب عن الاول ان الکفارة انما تجب علیه بالجماع لفعله وفعله لا یوجب علیه ا فساد صومه وانما فسد صومها بفعلها ولهذا وجبت علیها الکفارة ایض الاتری انها لولم تکن صائمة او کانت ناسیه فجامعها یلزمه الکفارة والجماع ههنا لم یوجب الافساد صوم واحد وعن الثانی ان الفعل اذا کان قیامه باثنین کان حصوله اقل مما اذا کان قیامه بواحد خصوصا اذا کان الفعل معصیة فان احدهما ان [illegible] یساعده کذا فی الکشف ایض وعلی اعتبار هذا المعنی علی اعتبار ان تحریم التافیف لدفع الاذی قیل یدار الحکم ای حکم النص علی تلک العلة ای علی معنی النص وجودا وعدما یعنی اذا وجد العلة وجب الحکم واذا انعدم العلة انعدم الحکم وان کانت صورة النص مخالفة لکون المعنی قطعیا قال الامام ابوزید الجملة معللة وقعت تعلیل لدوران الحکم علی تلک العلة ای حیث قال الامام ابوزید الدبوسی لو ان قوما یعدون التافیف کرامة ای تعارفوا فیما بینهم التافیف کرامة لایحرم علیهم تافیف الابوین لانتفاء معنی الاذی مع ان ان ظاهر النص یحرم التافیف علی العموم و الاطلاق ومن هذا قیل الحکم متی ثبت معلولا بعلة مخصوصة ینتهی بانتهاء ∴ تلک العلة وکذا اذا تعارضت عبارة النص و دلالة عبارة ذلک النص ترجحت الدلالة علی العبارة وعلی هذا لو فرضنا هذا تفریع علی قوله یدار الحکم علی العلة وجود او عدما ویحتمل او یکون عطفا علی قوله لو ان قوما یعدون اه فیکون من مقول القاضی

ع ای لایوافق قاصد العصیان غالبا من خوف الشارع فانه اذا قصد احد الزنی فالآخر فلما یوافقه من الزانی او من الزانیة فلهذا حصول الزانی اقل من الاکل والشرب لان قیامها بواحد فافهم ۱۲ فقیر نجیب الله

الامام الى زید بیعا لایمتع العاقدین عن السعی الی الجمعة بان کانا ای المتعاقدین فی سفینة تجری الی المسجد الجامع لایکره البیع ای لایحرم لانتفاء علة الحرمة لان المعنى فی کون البیع منهیا ترك السعی الی الجمعة و هذا المعنى یفهم لغة یعرفه بمجرد السماع کل من یعرف کلام العرب و هذه البیع لا یفضی الی ترك السعی فلا یکره هاتان المسئلتان تفیدان المداریة وجود او عدما وعلی هذا ای علی ان الحکم یدور مع المعنى وجود او عدما قلنا اذا حلف رجل قائلا لایضرب امرأته فمد شعرها او غضها او خنقها حنث اذا کان کل واحد من المد والعض والخنق بوجه الایلام انما شرط الایلام لان الضرب اسم الفعل مؤلم ولو وجد صورة الضرب و مد الشعر عند الملاعبة دون الایلام لایحنث لان المعنى المؤثر فی ترك ضربها ایلامها فیحنث بالایلام وان لم یوجد الضرب ولا یحنث بضرب لا یولمها و ان وجدت صورة الضرب و لقائل ان یقول هذا یخالف ما ذکر فی مجمع الحواشی وغیره ان الدلالة لایجری فی کلام العباد ولهذا لوقال بع هذا العبد لسوء خلقه لایسعه ان یبیع عبدا آخر لسوء الخلق و باعتبار هذا المعنى ای باعتبار ان الحکم یدور مع العلة وجود او عدما یقال اذا حلف رجل قائلا لا یأکل لحما لحم السمك والجراد لایحنث عندنا خلافا لمالك ولو اکل لحم الخنزیر او الانسان یحنث عند ابیحنیفة خلافا لصاحبیه لان فیه ضمیر الشان محذوف وهو اسم ان و حذف ضمیر الشان اذا کان قویا جائز وان کان ضعیفا لاکما قیل الاولی ان یقول ان قوله یعلم بتأویل المصدر اسم ان و قوله باول السماع خبرها ای لان العلم باول السماع حاصل الی آخره یحصل باول السماع یعلم ان الحامل ای الباعث علی هذ الیمین انما هو الاحتراز عما ینشاء ای عما یحصل من الدمویات لان اللحم ینبئ عن الشدة و القوة لغة یقال التحم القتال اذا اشتد وقوی و الملحمة الواقعة الشدیدة ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة وشدة فیه باعتبار تولده من الدم الذی هو اقوی الاخلاط فی الحیوان و لقائل ان یقول لانم انه ماخوذ مما ذکر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لکثرة اللحم بکثرة القتلى وکذا التحم القتال ماخوذ منه ایضا لما ذکرنا فلایکون له ماخذ یدل علی الشدة والقوة کذا فی التحقیق فیدار الحکم

وفی هذا الموضع قویا لانه رفع مبتداء

ای حکم الحنث علیٰ ذلك ای علی اکل اللحم لنشاء الذی من الدم وجودا وعدما ولحم الخنزیر والآدمی ینشاء من الدم فیحنث ولحم السمك والجراد لم ینشاء من الدم لعدم خاصیة الدم فیهما وهی انه اذا اشمس اسود ودم السمك اذا شمس ابیض فلا یحنث باکلهما فان قیل لحم السمك لحم علی الحقیقة ولهذا لایصح نفیه عنه وقد سماه الله تعالیٰ لحما فی قوله لتأکلوا منه لحما طریا فینبغی ان یتناوله لفظ اللحم عند الاطلاق کما قال مالكؒ قیل سلمنا انه لحم حقیقة لکن المُطلق ینصرف الی الکامل ولحم السمك فیه قصور فی کونه لحما لعدم الشدة فیه لانه لیس بدموی واللحم هوالذی یتولد من الدم وینبئ عن الشدة ولقائل ان یقول اذا لم تکن فیه دم وشدة کیف یکون لحما حقیقة واللحم هوالذی یتولد من الدم وینبئ عن الشدة واُجیب بانا لانسلم انه لیس له دم لکن لما لم یوجد فیه بعض خواص الدم صرنا مترددین فقلنا بانه لایقع علیه اسم اللحم عند الاطلاق وماذکروا انه لادم له فمعناه لادم له مثل دماء سائر الحیوانات کذا قیل ولقائل ان یقول هذا یخالف ما ذکر فی الفقه اذا اصاب الثوب من دم السمك اکثر من درهم جازت الصلوٰة فیه لانه لیس بدم علی التحقیق ومایسیل عند الشق من السمك فذلك وان کان بصورة الدم لیس بدم وانما ذلك ماء احمر الاتریٰ انه حل تناوله من غیر ذکوٰة ولوکان فیه دم لما حل بدون الذکوٰة لانها شرعة لازالة الدماء ای السمك المسفوحة فان قیل قد تقرران المهجور .:. الشرعی بمنزلة المهجور العادی ای فی العادة فوجب ان لایحنث باکل لحم الخنزیر والانسان قلنا قد ذکرنا جوابه علی الاستقصاء فی بحث الحقیقة المهجورة فان قیل قد تقرران مبنیٰ الایمان علی العرف ولحم الخنزیر والانسان غیر متعارف قیل ان مبنیٰ الایمان علی العرف بالتفاهم لاعلی العرف بالتعامل علی مامر تحقیقه ولحم الخنزیر والانسان متعارف بالتفاهم وان لم یکن متعارفا بالتعامل اونقول لما ثبت ان الباعث علی الیمین هوالاحتراز عما ینشاء من الدمویات فکل ما هو من الدمویات یدخل فیه لوجود العلة فیه والعرف انما یعتبر اذا لم یوجد من المتکلم صریح اونیة بخلافه والمعنیٰ الذی یفهم من المتکلم بطریق اللغة اقوی من النیة بل من الصریح ولهذا یجب تاویل العبارة بالمعنیٰ الذی یؤل الیه تلك العلة علی مامر من تاویل قوله ولاتقل لهما اف ای تؤذهما

و يحنث بمبداء الشعر بطريق الايلام و انكان المتكلم قد صرح بالضرب فلما ترجح المعنیٰ على التصريح كيف يعارض العرف الذی لايعتبر مع النية و اما المقتضى مفعول فعل الاقتضاء و هو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا من جهة المقتضیٰ ای يقتضی هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمر الذی لم ينطق به و المراد بالمقتضى ههنا الثابت به ليكون مطابقا لسائر الاقسام ای و اما الثابت بمقتضى النص فهو زيادة مصدر بمعنى المفعول ای فهو مزيد ای امر مزيد على النص ای على المنصوص و المنطوق لصحته لايتحقق معنى النص ای لا يثبت معنى المنصوص الا به ای بذلك الامر المزيد و الجملة الفعلية [وهی قوله لايتحقق معنى النص الابه ۱۲ ن ر] نظيره فی الكتاب قوله تعالیٰ فتحرير رقبة فانه يقتضی الملك لان تحرير الرقبة لايصح شرعا الا بعد الملك لان تحرير الحر لايتصوّر و كذا تحرير ملك الغير عن نفسه ∴ فصار كانه قال فتحرير رقبة مملوكة فهذا مزيد على المنصوص الابه فكان ثابتا بطريق الاقتضاء و لقائل ان يقول يدخل فی هذا الحد المحذوف فانه مزيد على المنصوص لا يتحقق معنى المنصوص الا به كالاهل فی قوله تعالیٰ و اسأل القرية واجيب بان المحذوف عند عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين و اصحاب الشافعی و غيرهم من باب المقتضى لا فرق بينهما [ای بين المحذوف و المقتضى ۱۲] فلعل المصنف اختار هذا المذهب وهو الظاهر ايضا حيث اطلق فی تعريف المقتضى او يقال المحذوف قد خرج بقوله زيادة على النص لانه يثبت لغة وما يدل عليه النص لايكون زيادة عليه بخلاف المقتضى فانه يثبت شرعا لا لغة [فيكون زيادة على النص ۱۲ ن] يرد عليه ان المكان و الزمان و المفعول به مقتضى الفعل مع انها غير ثابت شرعا بل لغة واجيب بان ∴ المقتضى مالم يكن ثابتا لغة سواء كان ثبت شرعا او ضرورة و فيه نظر لانه على هذا يتعذر الفرق بين الضروری و اللغوی حيث جعلوا الفاعل و المصدر من الثابت لغة و جعلوا الزمان و المكان و المفعول به من الثابت ضرورة مع ان الفعل يدل على كل منهما على سواء فالفرق بينهما

ـــ لصحته على وجه الايلام وان وجد ما صرح به الحالف

ـــ فاللفظ الظاهر المنطوق هو المقتضى والثابت تصحيحا لهذا الظاهر المنطوق هو الضرب

یکون بعضها ضروریا و بعضها لغویا مشکل .:. ثم انما سمی المقتضیٰ مقتضیٰ لان معنیٰ المنصوص لم یتحقق الابہ کان النص ای المنصوص اقتضاہ ای طلب ذلک مقتضیٰ لیصح فی نفسہ معناہ ای لیصح فی نفس النص معنی النص ای لیصح معناہ بالنظر الی نفسہ فلاجرم یکون ذلک المزید مقتضی النص ففی ھذا الکلام بیان وجہ تسمیۃ المقتضیٰ بھذا الاسم فان قیل المقتضی عندنا یتابع للنص و لھذا لم یجعل الایمانُ مقتضیٰ للخطاب بالشرائع لئلا یکون رأس العبادات تبعا و قول الشیخ لیصح فی نفسہ معناہ یشیر الی ان النص متوقف علی المقتضی فیکون المقتضیٰ مفتقر الیہ و النص مفتقرا فاذا کان المقتضیٰ مفتقرا الیہ کیف یکون تبعا و النص لما کان کیف یکون اصلاً قیل جازان یکون الاصل مفتقرا الی الشیٔ ولا یکون تبعا کا الصلوٰۃ والطھارۃ فان قیل لفظ کأنّ للتشبیہ فیوجب ان یکون المنصوص یشبہ المقتضی ولیس بمُقْتَضیً حقیقۃ قیل ھذا من باب تشبیہ الاقتضاء الحسی فافھم مثال المقتضیٰ فی الشرعیات ای فی احکام الشرع قولہ ای قول الزوج لامرأتہ انت طالق فان ھذا ای قولہ طالق نعت المرأۃ ای وصفھا بوصف الطلاقیۃ الا ان النعت ای لکن النعت یقتضی المصدر لان کون المرأۃ موصوفۃ بالطلاق لا یتحقق الا بالطلاق فکان المصدر ای الطلاق موجودا ای ثابتا بطریق الاقتضاء ای اقتضاء قولہ انت طالق لصحۃ شرعا فکان مقتضی فان قیل الفعل و الصفۃ یدلان علی المصدر لغۃ لاشرعا فان ضرب وضارب یدلان علی الضرب لغۃ لا شرعا فکیف یکون مصدر قولہ انت طالق وھو الطلاق ثابتا بطریق الاقتضاء شرعا حتی یکون مقتضیٰ قیل المصدر لغۃ ما یحصل فی الخارج بغیر ھذاالفعل والصفۃ ویکون ھذا الفعل و الصفۃ اخبارا عن ذلک المصدر الحاصل فی الخارج قبل الاخبار۱۲ نحو زید ضرب او ضارب فان الضرب فی الخارج حصل بایجادہ ایاہ فی الخارج لا بقولہ زید ضرب اوضارب وفی قولہ انت طالق الطلاق لایحصل الا بھذا القول لان الشرع جعلہ انشاء للطلاق مثل قولہ بعت و اشتریت فلا حاجۃ

الى ثبوت الطلاق اقتضاء اجيب بان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء باعتبار انه موضوع اى قوله انت طالق فى الشرع لوقوع الطلاق و اما فى اللغة فلا حاجة الى ثبوت الطلاق اقتضاء لانه يحتمل الكذب فى اللغة و كذا فى سائر الاخبار التى وضعت للانشاء فالبيع فى بعت مثلا ثابت بالاقتضاء ايض كالطلاق فى انت طالق نص على ذلك صاحب السغناقى و كذا اذا قال هذا مثال مشهور فى الشرعيات اى اذا قال رجل لآخر اعتق عبدك عنى بالف درهم فقال اى المامور اعتقت يقع العتق و يجب عليه اى على الآمر الالف ولو كان الآمر نوى به اى بهذا العتق الكفارة اى عتق الكفارة يقع العتق عما نوى اى عن الشئ نواه وهو الكفارة لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذى يثبت بينهما بطريق الاقتضاء فهذا يؤيد وقوع العتق عن الآمر و ذلك اى وقوع العتق عن الآمر ثابت لان قوله اى قول الآمر اعتق عبدك عنى يقتضى معنى قوله اى قول الآخر بعه اى بع عبدك منى بالف درهم ثم كن وكيلى فى الاعتاق فاعتقه اى ذلك العبد عنى و هذا لان الامر بالاعتاق يقتضى ثبوت الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه الصلوة و السلام لا عتق فيما لا يملك ابن آدم و الملك يقتضى سببا و ذكر العوض دليل على البيع فاعتبر البيع اقتضاء و اذا ثبت القبول كذلك لتوقف الاعتاق عن الآمر على القبول ايض لانه ركن فى باب و كذا قول المامور اعتقت يقتضى معنى قوله بعته منك بالف ثم صرت وكيلاً منك فاعتقت و هذا لان قول الآمر بعه منى بالف درهم آمر بالبيع وليس بايجاب ولا يثبت بهذا المقتضى بيع ولا شراء لانه مجرد آمر و انما ثبت البيع بقول المامور اعتقت فكانه قال بعت ثم صرت وكيلاً فاعتقت و بهذا الكلام حصل الايجاب و يجوزان يقال كلام الآمر الامرج يقتضى الايجاب و كلام المأمور يقتضى القبول وهذا اصح فيثبت البيع اى الآمر بالبيع من كلام الآمر والبيع من كلا ميهما سابقا على الاعتاق ويمكن ان يراد بالبيع .:. الايجاب وهو المطابق للسياق اى فيثبت الايجاب بطريق الاقتضاء وصار كانه

قال الآمر بع عبدک عنی بالف درهم ثم کن وکیلی بالاعتاق فیکون آمراً بالبیع منه و الاعتاق عنه جمیعًا فقال المأمور بعته منک بالف ثم صرت وکیلا فاعتقت فبالضرورة کان العتق واقعا عن الآمر فیثبت القبول ای قبول البیع عن البایع او عن المشتری کذلک ای بطریق الاقتضاء ایض لانه ای لان القبول رکن فی البیع والشیٔ لایوجد بدون رکنه فالمقتضی للبیع یکون مقتضیا للقبول ضرورةً هذا اختیار المصنف مخالف للشیخین و غیرهما فانهم لم یعترضوا لثبوت القبول اقتضاء و لقائل ان یقول ان المشتری وهو الآمر کیف یثبت باقتضاء کلام المأمور وهذا لان الایجاب یثبت من کلام المأمور حیث قال اعتقت وهو معنی بعت اعتقت عنک و یمکن ان یجاب عنها بان کلام الامر اعتق عبدک یقتضی قبول البیع لان الامر بالاعتاق انما یصح بعد قبول البیع ولقائل ان یقول لاحاجة الی اثبات البیع هنا بطریق الاقتضاء لان المقتضی انما یقدر فیما لم یمکن العمل بالمنصوص بدون شرط تقدمه و ههنا قد امکن العمل بالآمر بالاعتاق بدون شرط تقدم البیع علیه بان یحمل الامر علی طلب اعتاق العبد عن المخاطب و ان کان مملوکا له اعتاقا علی مالٍ وهو الف درهم فیکون کلمة عنی فی قوله عنی للسببیة ای لمحبتی و شفاعتی او یحمل قبول الالف تبرعا علی تقدیر اعتاقه او یحمل قوله اعتق علی کتابة تجوّزًا اذ الکلام اذا دار بین المجاز و الاضمار کان المجاز اهون و اولی فلا حاجة الی اضمار المقتضی و لهذا ای ولاجل ان مایصح الامر بالاعتاق من اسباب الملک یثبت اقتضاء قال ابو یوسف اذا قال رجل لاخر اعتق عبدک عنی بغیر شئ ای بغیر عوض فقال المأمور اعتقت یقع العتق عن الآمر و التوکیل ای توکیل الآمر المأمور لان الهبة تملیک بغیر عرض فصار کانه قال هب عبدک لی وکن وکیلی فی الاعتاق فقال المأمور وهبت وصرت وکیلا فاعتقت ولا یحتاج فیه ای فی الهبة الثابتة اقتضاء الی القبض صریحا بل یثبت القبض

اقتضاء لانه لما ثبت الهبة اقتضاء و الهبة لایتم الا بالقبض ثبت القبض اقتضاء لانه هذااللفظ غیر مذکور فی اکثر النسخ ای لان القبض بمنزلة القبول فی باب البیع یتعلق بمحذوف ای کما یثبت القبض اقتضاء ولایحتاج الی القبض صریحا فکذا القبض فی باب الهبة ولکنا نقول هذا جواب ابی حنیفة رح و محمد رح عن ابی یوسف رح ای لکنا نقول فی الفرق بین القبول فی باب البیع و القبض فی باب الهبة القبول رکن فی باب البیع ورکن الشئ داخل فی وجود ذاته فاذا اثبتنا البیع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة ای اقتضاء ایضا بخلاف القبض فی باب الهبة فانه لیس برکن فی الهبة لیکون الحکم بالهبة متعلق بالحکم بطریق الاقتضاء صفة الحکم ای لیکون حکم الثابت بطریق الاقتضاء حکما بالقبض بل هو شرط و شرط الشئ خارج عن ذاته فلا یکون الحکم بالهبة بطریق الاقتضاء حکما بالقبض ولقائل ان یقول ان الشئ کما لایتم وجوده الا برکنه یتوقف وجوده علی الشرط کذا ذکر الشارح ای المراد فخرالاسلام البزدوی شارح حسامی الخ و حاصل الاعتراض ان المؤثر فی ثبوت المقتضی انما هو یتوقف المنصوص و المنصوص کما توقف علی الرکن یتوقف علی الشرط لان الشئ کما لایتم وجوده الا بالرکن یتوقف وجوده علی الشرط و القبض شرط فی الهبة فینبغی ان یثبت بالاقتضاء واجیب بان المقتضی اصل والمقتضی تبع فیلزم ان یکون المقتضی من جنس المقتضی فلا یثبت القبض الذی هو فعل حسی بطریق الاقتضاء فی ضمن القول وهو الهبة لان الفعل الحسی بطریق الاقتضاء فی ضمن القول و هو الهبة لان الفعل الحسی لایصلح تبعا للقول فلا یمکن اثباته بطریق الاقتضاء فان قیل المقتضی یثبت بشروط المقتضی لا بشروط نفسه فینبغی ان یقع العتق عن الآمر لان الهبة یثبت مقتضی للعتق فیثبت بشروط یسقط شرط الهبة مقصودا وهو القبض کما یسقط اعتبار القبول مقصود فی البیع الثابت اقتضاء بل اولی لان لقبول رکن فی البیع والقبض شرط فی الهبة فاذا سقط الرکن ثمه لکونه ثابتا بمقتضی العتق مع ان الرکن اقوی من الشرط فلان یسقط الشرط هنا اولی قیل ان ثبوت المقتضی بهذ الطریق شرعی فانما یسقط به مایحتمل السقوط شرعا فی الجملة و القبض فی الهبة

شرط لا یحتمل السقوط بحال بخلاف القبول فی البیع فانہ و انکان رکن لکنہ یحتمل السقوط فی الجملۃ کارکان الصلوٰۃ الا تری ان البیع ینعقد بالتعاطی فیسقط الایجاب و القبول فان قیل لا یجعل الآمر قابضا او العبد بحکم النیابۃ تصحیحا للکلام کما فی قولک اطعم من مالک عن کفارۃ یمینی حیث جاز و یثبت الملک و القبض للآمر بحکم النیابۃ الفقیر عنہ قیل الھبۃ یحتاج الی القبض بالافراز لاحراز الحسی فی الخارج و ذلک لم یوجد اما من الآمر حقیقۃ فظاھر وکذا من العبد لان العبد فی ید المولی محرز و اما العبد فلا یمکن ان یجعل قابضا و مقبوضا فی حالۃ واحدۃ وحکم المقتضی انہ ای ان المقتضی ·:· یثبت بطریق الضرورۃ ای ضرورۃ تصحیح المنصوص فیقدر المقتضی بقدر ·:· الضرورۃ ای ضرورۃ صحتہ ای لا یتجاوز عن قدر الضرورۃ و لقائلٍ ان یقول المقتضی ھو الثابت بطریق الضرورۃ فکیف یکون ھذا حکمہ اللھم الا ان یحمل کلامہ علی القلب ای وحکمہ انہ یتقدر بقدر الضرورۃ فانہ یثبت بطریق الضرورۃ فان قیل المقتضی لا یثبت بطریق الضرورۃ کیف یوجد فی کلام اللہ تعالیٰ مع ان اللہ تعالیٰ متعالی عن العجز و الضرورۃ علوا کبیرا قیل ھذہ الضرورۃ انما ترجع الی المستدل لا الی المتکلم فلا ینافی کون المقتضی فی کلام سبحانہ وتعالیٰ و لھذا ولاجل ان ·:· المقتضی یثبت بطریق الضرورۃ قلنا اذا قال رجل لامرأتہ انت طالق و نوی بہ ای بقولہ انت طالق الثلث ای ثلث تطلیقات لا یصح لان الطلاق الثابت بقولہ انت طالق یقدر ای یعتبر ویجعل مذکورا مفعول ثان اذا جُعل یقدر بمعنی یجعل بطریق الاقتضاء لصحۃ قولہ انت طالق شرعا فینقدر الطلاق الثابت بطریق الاقتضاء بقدر الضرورۃ ای ضرورۃ صحۃ قولہ انت طالق والضرورۃ ترتفع بالطلاق الواحد فیقدر الطلاق مذکورا فی حق الطلاق الواحد لا فی حق ما وراہ ·:· لعدم الضرورۃ ولقائلٍ ان یقول ھذا منقوض بقولہ طلقی نفسک حیث یصح فیہ نیۃ الثلث مع ان الطلاق فیہ ثابت اقتضاء عند المصنؒ و غیرہ مما لا یفصل بین المقتضی و المحذوف یکون المقتضی امرا شرعیا و المحذوف لغویا کما فی ·:· انت

طالق و طلقتك اذا اسم الفاعل و الماضی و الامر سواء فی دلالتها علی المصدر
لغة و أجیب بان قوله طلقی مختصر من طلب الفعل بالمصدر ای افعلی
فعل الطلاق و کذا سائر الالفاظ المختصر من الکلام و المطول سواء
فکان المصدر فی الامر کا الملفوظ فیصح تعمیمه اذ المصدر جنس
یقع علی الادنیٰ و یحتمل الکل و لقائل ان یقول کما ان قوله طلقی
مختصر من افعلی فعل الطلاق فکذا طلقت مختصر من فعلت فعل تطلیق
لما عرف ان کلا من التصاریف الفعل مختصر من الاخبار بالفعل بالمصدر
فینبغی ان یصح نیة الثلث فی الفصلین ثم اعلم ان من فرّق بین المقتضی والمحذوف
یکون الاول شرعیا و الثانی لغویا یرّد علیه ان کلا من اسم الفاعل و الماضی
و الاَمر سواء فی دلالتها علی المصدر فکیف قالوا ان قوله طالق وطلقتك
یدل علی الطلاق شرعا و انَّ قوله طلقی علی الطلاق لغة حتی صحت
نیت الثلث فی هذا دون الاول و علی هذا الاصل و هو ان المقتضی ثبت بقدر
الضرورة یخرج الحکم ثم قوله علیٰ هذا متعلق بقوله بناء و هو بمعنی مبنی
وقع صفة مصدر محذوف ای یخرج الحکم تخریجا مبنیا علی هذا الاصل
فی قوله ای قول الرجل ان اکلت فکذا و نوی به ای بهذا الکلام الفعل
بتاویل المصدر عطف علی قوله فی قوله ای ونیة به او یؤل قوله فی قوله
بان قال ای یخرج الحکم فی ان قال فیکون عطفا علی قال او حال بتقدیر قد
و لیس بعطف ای و قد نوی به طعاما دون طعام بان قال اردت به الخبز
دون البطیخ لا یصح نیته عندنا لا اقتضاء ولا دیانة ∴ قوله لا یصح جملة
مستانفة لان الاکل یقتضی طعاماً ای ماکولاً فکان ذلك ای الطعام ثابتا
بطریق الاقتضاء فیتقدر الطعام الثابت بطریق الاقتضاء بقدر الضرورة و
الضرورة ترتفع بالمفرد المطلق من الطعام ولا تخصیص ای لا یتصور التخصیص
عن الفرد المطلق لان التخصیص یعتمد العموم ولا عموم للمقتضی فانَ قیل
سلمنا انه لا یصح نیة طعام دون طعام بناء علی ان المقتضی لا عموم له
لکن لم لا یجوز ان ینوی اکلا دون اکل علی ان یکون العموم فی الاکل الذی

هو مصدر مفهوم لغة من قوله ان اكلت لان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة بكونه نكرة فى سياق الشرط بمنزلة ما اذا ∵ صرح به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل قيل المصدر الثابت لغة فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل لتوقف الكل عن الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد ولا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو ان اكلت اكلا فانه يدل على الافراد لانه نكره فى موضع النفى وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية كذا قيل وفيه نظر بوجهين الاول انهم صرحوا ان المصدر اذا صرح يكون للتاكيد و التاكيد بقدر المذكور الأول من غيره زيادة فهو ايض لا يدل الا على الماهية ولهذا لا يثنى ولا يجمع والثانى انهم قالوا اذا قال ان خرجت فعبدى حر ونوى به السفر خاصة صدق فقالوا فى وجهه بان ذكر الفعل لغة ذكر لمصدره وهو نكرة فى موضع النفى لانه ذكر فى موضع الشرط نتعم فيقبل التخصيص بالنية وهذا كما ترى لا يفرق بين المصدر المذكور والمدلول فان قيل اذا قال ان اكلت يحنث بكل طعام وهذا من باب العموم قيل انه ليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون الطعام يحصل الحنث ايض وهو كا ∴ الوقت والحال فانه لو اكل وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول المحلوف عليه فى الاحوال كلها فكذا هذا او يقال الحنث بكل طعام لاطلاق المقتضى لا لعمومه الا ترى انه لو قال اعط هذا الدرهم رجلا يكون ممتثلا امر الآمر اذا اعطى الى اىّ رجل كان مع ان قوله رجل خاص بلا شبهة لا نكرة فى موضع الاثبات ولقائل ان يقول اذا كان مطلقا جاز تقيده بطعام دون طعام اجيب بان تعين بعض انواع الطعام تخصيص لا تقيد و انما كان تقييد اذا اريد الطعام الموصوف بصفة الاترى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقيدا

و انما کان تقییدا اذا ارید الرجال بصفة العلم مثلا فان قیل فلم جاز ارادة الطعام الموصوف بصفة قیل ذلک اثبات وصف زائد علی المطلق و هو زیادة علی قدر الحاجة فلا یثبت بطریق الاقتضاء کصفة التعمیم و لقائل ان یقول هذا منقوض بمسئلة الخروج فان عمومه ثابت بطریق الضرورة دون اللفظ مع انکم قلتم بعمومه مع جواز تخصیصه بنیة السفر باعتبار ان ذکر الفعل ذکر المصدر و هو نکرة فی موضع الشرط وکذا لو قال ای الزوج لها ای لامرأته بعد الدخول بها اعتدی و نوی ای بقوله اعتدی الطلاق ولقائل ان یقول اذا قال اعتدی للمدخول بها ونوی به اعتداد الاقراء یقع الطلاق اقتضاء ولو قال بغیر المدخول بها یکون مستعارا محضا عن الطلاق فحق العبارة ههنا ان یقول ونوی به اعتداد الاقراء لیصح سیاق کلامه فکیف یستقیم قوله ونوی به الطلاق اللهم الا ان یحمل الکلام علی حذف المضافین ای نوی به ایام عدة الطلاق فحینئذ یستقیم المعنی یقع الطلاق اقتضاء لان قوله اعتدی یحتمل فی نفسه یجوز ان یراد به اعتدی نعم الله تعالی علیکِ او اعتدی نعمی علیکِ او اعتدی دراهم او اعتدی الاقراء فاذا نوی الاقراء زال الابهام بالنیة و یثبت بهذ اللفظ الطلاق بعد الدخول بطریق الاقتضاء لان الاعتداد ای الامر بالاعتداد الاقراء یقتضی وجود الطلاق سابقاً علی الامر بالاعتداد لیصح الامر بالاعتداد فیقدر الطلاق موجودا ضرورة ای ضرورة صحة الامر بالاعتداد فکانه قال طلقتک فاعتدی و الضرورة ترتفع بالادنیٰ و هو الطلاق فلا یثبت الاعلی وهو البائن فان قیل الطلاق اصل لانه سبب والاعتداد فرعه لانه مسبب وما کان سببا لا یثبت اقتضاء لان المقتضی ابدا یکون تبع المقتضی ولهذا لا یثبت الحریة اقتضاء فیما اذا قال لعبده کفر یمینک بالمال او قال له تزوج اربعا لان الحریة اصل للتکفیر بالمال و تزوج الاربع فکیف یثبت الطلاق ههنا اقتضاء و هو اصل بالنسبة الی الاعتداد قیل السبب من حیث انه وسیلة الی المسبب تبع له فیجوز ان یثبت

بطريق الاقتضاء و لهذا يثبت السبب بطريق الاقتضاء فی قوله ان اغتسلت الليلة فعبدی حرحتی لم يجزله نية سبب دون سبب بخلاف الحرية فانه ليس بسبب للتكفير بل شرط كذا قيل وفيه نظر لان السبب لما كان تابعا من حيث انه وسيلة الى المسبب كان كالواحد من السبب والمسبب اصلا من وجه و فرعا من وجه فينبغی ان يصح الاستعارة بينهما من الطرفين كما صح بين العلة و المعلول و لان الحرية لما كان شرطا للتكفير و الشرط تبع من كلوجه جاز ان يثبت اقتضاء و اجيب عنه بانا سلمنا ذلك لكنه لم يثبت اقتضاء لانه مغير للمقتضی لان الامر بالتكفير غير صحيح بتقدير الحرية لانقطاع ولاية المولی عن العبد كذا فی فوائد جامع الصغير او يقال الطلاق سبب خاص للاعتداد فكان فی معنی العلة فيكون اصلا من وجه و فرعا من وجه فيجوز ان يثبت اقتضاء بخلاف الحرية فانما ليست بسبب للتكفير فضلا عن ان يكون مختصا بل سبب التكفير الحنث والحرية شرط له ولهذا ای لثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء وكان الطلاق الواقع بقوله اعتدی فی المدخول بها رجعيا لابائنا لان وصف البينونة زائد علی قدر الضرورة ای ضرورة صحة الامر بالاعتداد لان الضرورة ترتفع بالرجعی لانه دون البائن فلا يثبت وصف البينونة بطريق الاقتضاء ای اقتضاء اعتدی لان بالاقتضاء لايثبت الا مكان ثبوته ضروريا لايصح الكلام بدونه ∴ وهنا يصح الامر بالاعتداد بدون وصف البينونة فلا يثبت وصف البينونة ولا يقع بقوله اعتدی لها الا واحدا ای طلاقا واحدا وفی بعض النسخ الا واحدة ای طلقة واحدة رجعية لما ذكرنا بان الزائد علی قدر الضرورة لعدم احتياج الامر بالاعتدادالی الزائد علی الواحد ولقائل ان يقول ان قوله وصف البينونة زائد علی قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء يشكل بقوله انت بائن فانه لو نوی البينونة الغليظة ∴ وهی التی بالثلث تصح مع ان الغلظة وصف زائد علی قدر الضرورة كذا ذكر الشارح و حاصل الاشكال ان البينونة فی انت بائن يثبت اقتضاء كالطلاق فی انت طالق فينبغی ان لا تصح فيه نية

الثلاث كما لا تصح فى اعتدى لان الضرورة ترتفع بالواحد والجواب
بانا سلمنا ان البينونة تثبت اقتضاء لكنها متنوعة الى قاطعة للملك
و قاطعة المحل الذى هو وصف المحل فبنية الثلث انما عين احد نوعى
مايتناوله نفس كلامه وليس من العموم فى شئ بل هو تعين احد
المحتملين و المحتمل هنا قوله انت بائن فيكون محل النية موجودا
فصحة النية كذا قيل و انما قيد بقوله بعد الدخول لانه لو قال لها قبل
الدخول بها اعتدى ونوى به الطلاق يقع الطلاق ايض لكن لا بطريق
الاقتضاء بل جعل مستعارا محضا عن صريح الطلاق لانه لايمكن اثباته
بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتَضَى من ثبوت المقتضى ولا وجود له لان
الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسبب وفيه ابحاث
شريفة و نكاة لطيفة ذكرتها فى شرح الحسامى فانظر هناك تفرح به

فصل فى الامر وهو من اقسام الكتاب لانه خاص وكذا لنهى و انما اوردهما
بعد تمام الاقسام لان معظم بحث اصول الفقه يتعلق بهما ولان تكاليف
الشرع يتعلق بهما فذكر لكل منهما فصل عليحده و فصّلهما ان محلهما بحث للجار(لان محلهما بحث للجار) الامر
فى اللغة قول القائل لغيره افعل احترز بقوله قول القائل عن فعل النبى صلى الله
عليه وسلم فانه لايسمى امرا حقيقة كيلا يصير كون الشخص الواحد مُوْجَبًا
عليه و آمراً و مامورا و بقوله افعل عن فعل النهى وعن قول من هو مفترض
الطاعة اَوْجَبتُ عليكَ ان تفعل كذا اوطلبتُ منك ان لاتفعل كذا او اوجبت
عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو اخبار عن الايجاب اولواجب فان قيل اذا
قال لغيره صه اومه او نحو ذلك فانه امر ولا يتناوله هذا الحد قيل فى الكلام
اى فى كلام تحديد الامر بقوله افعل ۱۲ ن" حذف معطوف اى افعل او نحوه من صيغة
طلب الفعل او حذف مضاف او نحو افعل او يقال المراد بقوله افعل صيغة طلب
الفعل فيتناول جميع صِيَغُ الطلب فان قيل من اىّ نوع هذه الارادة قيل
اللفظ اذا اريد به مجرد اللفظ يكون عَلَماً وَ الْعَلَمُ يصح تأويله بالصفة
المشتهر مسماه بها كما يقال لكل فرعون موسى اى لكل جبار قاهر محق

عادل فيصح ان يأول افعل بالصفة التى اشتهر مسماه بها فانَ قيل يدخل فى هذا الحد ما اذا صدر هذه الصيغة عمن هو مثل المامور او دونه فانه لايسمى امرا بل يسمى التماسًا فى الاول و دعاء فى الثانى و كذا اذا صدر من الاعلى الى الادنىٰ على سبيل التضرع و الشفاعة فانه لا يسمى امر ايضا فلو قال هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل تم الحد قيل ترك هذا القيد اكتفاء لشهرته فيما بينهم فهو مراد تقديرا او يقال ان هذا القيد يستفاد من المقام لان كلامنا فى امر صاحب الولاية وهو لا يكون بدون الاستعلاء فان قيل فعلى هذا يخرج عن هذا الحد قول الادنىٰ للاعلى رسالة وحكاية عمن هو قال افعل فانه يسمى امراً حقيقة مع عدم الاستعلاء قيل انه يعد عرفاء مقول المرسِل والمحكى عنه وهو انما قال على سبيل الاستعلاء و ان لم يكن الرسل و المحكى كذلك فانَ قيل يدخل فى هذا الحد استعمال الامر للاكرام و الاهانة و التعجيز و التسوية و التسخير و نحوها و انها لا يسمى امرا حقيقة قيل لا تدخل لعدم افعل لمعنى لعدم طلب الفعل من صيغ هذه الاوامر او نقول المراد بقوله افعل صيغة طلب الفعل ولا يطلب الفعل من صيغ هذه الامر و لقايل ان يقول الامر تارة بذكر ويراد به الامر وهو صيغة الامر وهو احد تصاريف الفعل وتارة يذكر ويراد به الامر الذى هو مصدر اَمَرَ يأمُرُ و المقصود ههنا بيان الاول دون الثانى و قول القايل لغيره افعل معنى الامر الذى هو مصدر لا معنىٰ ∴ صيغة الامر و يمكن ان يجاب بان القول بمعنى المقول كالخلق بمعنى المخلوق اى مقول القائل لغيره وهذا معنى صيغة الامر وفى الشرع تصرف الزام الاضافة بيانية اى تصرف هو الزام الفعل على الغير فانَ قيل يخرج عن هذ الحد قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فانه الزام القول على الغير دون الفعل مع انه امر قيل لا يبعد ان يراد بالفعل ما هو الاعم من الفعل والقول فان القول فعل اللسان فيتناول القول المامور به كما يتناول الفعل المامور به فانَ قيل يدخل فى هذ التعريف اوجبت عليك ان تفعل كذا او طلبتُ منك ان تفعل كذا فانه الزام الفعل على الغير

و ليس بامر كما بينا قيل المراد الزام الفعل على الغير بقوله افعل لان المعنى اللغوى مراعى فى المعنى الشرعى مع وصف زائد عليه شرعا و فيه اشكال لان دلالة التعريف على هذا القيد خفية لان كثيرا مايوجد الكلامان كل منهما مختص بوصف لا يشتركان فيه و قوله الزام الفعل على الغير يخرج عنه قول من ليس مفترض الطاعة بمثله افعل لانه يتحقق به الزام و انما قيد بقوله على الغير لان الالتزام على نفسه يسمى نذر الا امرا و ذكر بعض الائمة وهو فخر الاسلام البزدوی و شمس الائمة السرخسی ان المراد بالامر وهو الوجوب لا يوجد الا بهذه الصيغة فيه نفى للترادف الذى ذهب اليه بعض اصحاب مالك و الشافعی حيث قالوا الوجوب كما تفيده الصيغة يفيده فعل النبى صلى الله عليه وسلم وعندنا فعله لا يفيد الوجوب و استحال ان يكون معناه اى معنى ما ذكره بعض الائمة حقيقة الامر وهو الوجوب يختص بهذه الصيغة فان الله تعالى متكلم فى الازل بكلام واحد بلا حرف ولا صوت وكلامه تعالى امر ونهى واخبار واستخبار و استحال وجود هذه الصيغة فى الازل لان هذه الصيغة حادثة لتركبها من الحروف والاصوات والازلى ينافى الحدوث و استحال ايضا ان يكون معناه اى معنا ماذكره بعض الائمة ان المراد بالامر على صيغة المصدر الامر على صيغة اسم الفاعل يختص بهذه الصيغة فان المراد للشارع بالامر على صيغة المصدر وجوب الفعل على العبد عند الجمهور الا اذا قام الدليل على خلافه وهو معنى الابتلاء عندنا هذه الجملة معترضة اى وجوب الفعل على العبد هو المراد بالابتلاء عندنا يعنى ان الله تعالى ابتلى العبد بوجوب الفعل عليه ان فعله اثاب وان ترك عاقب وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصفة اليس انه اى الشان وجب الايمان على من لم تبلغه الدعوة بدون السمع اى سمع هذه الصيغة قال ابوحنيفة دليل على وجوب الايمان على من لم تبلغه الدعوة لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على العقلاء معرفته اى بمعرفة الله تعالى ۱۲ بعقولهم والمراد بمعرفته الايمان بالله تعالى لكن ذكر المعرفة لانها سبب الايمان حتى

لولم یعرفوه ولم یؤمنو کانوا غیر معذورین فثبت ان الایمان یجب بدون ھذه الصیغة و ھذا محمول فیما اذا ادرک زمان مدة التجربة و امھله لدرک العواقب لان من مات قبل ذلک بعد البلاغة ولم یعتقد الایمان ولا کفرا یکون معذورا لان ادراک زمان مدة التجربة بمنزلة الدعوة فلا بد منه عند ابی حنیفةؒ وقال الاشعریة لایجب بدون حقیقة الدعوة بعد ورود السمع وقیل المعنی لوجب علی العقلاء استدلالا لامعرفته بعقولھم ای بمجرد البلاغة لا یجب علی شاھق الجبل (ای علی من شاھق) الایمان باللہ تعالی بل یجب الاستدلال فی تغیر و احوال العالم بان له صانعا حتی یدرک زمان التجربة و ھو مدة یصلح لدرک عواقب الامور غیر مقدر بشئ بل ذلک مفوض الی اللہ تعالی بالنسبة الی کل واحد ثم اذا ادرک مدة التجربة یجب علیه الایمان باللہ تعالی وصفاته التی بجکم بثبوتھا العقل ویدل علیھا المحدثات وان لم یشرع فان قیل قوله رضی اللہ عنه لولم یبعث اللہ رسولا لوجب علی العقلاء معرفته بعقولھم یخالف النص وھو قوله تعالی وماکنا معذبین حتی نبعث رسولاً ط قبل النص محمول علی الشرایع التی تفترض علی المکلف بعد الایمان باللہ تعالی توفیقا بین الادلة فیحمل ذلک ای قول بعض الائمة علی ان المراد بالامر وھو الوجوب یختص بھذه الصیغة فی حق العبد فی الشرعیات یعنی الوجوب علینا فی التکلیفات التی وجب بالشرع فقط غیر التی وجبت بالعقل کالایمان باللہ تعالی وصفاته لایظھر لنا الا بصیغة الامر وان کان الایجاب من اللہ تعالی فی الازل لایتوقف علی صیغة الامر حتی لا یکون فعل الرسولؐ فی الشرعیات بمنزلة قوله عندنا للمنع عن الوصال وخلع النعال ولو کان الفعل موجبا للزم التناقض (لان النبیؐ خلع نعلیه ومنع الصحابةؓ) خلافا ∴ لبعض اصحاب مالکؒ و الشافعیؒ حیث قالوا ان فعله صلی اللہ علیه وسلم بمنزلة قوله افعلوا لما روی ان النبی صلی اللہ علیه وسلم امر بمتابعة فعله بقوله صلوا کما رایتمونی اصلی قلنا المتابعة فیه بلفظ الامر وھو صلوا لا بالفعل والالم یکن للامر فایدة فلا یلزم العبد اعتقاد الوجوب فی الشرائع به ای بالفعل

و المتابعة فی افعاله علیه الصلوة و السلام انما تجب عند المواظبة و انتفاء دلیل الخصوص جواب عمّا یقال ان فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم لولم یکن موجبا لما اوجبت المتابعة علینا فی افعاله صلی الله علیه وسلم اصلا وجه الجواب ان المتابعة فی افعاله صلی الله علیه وسلم انما تجب عند المواظبة و انتفاء دلیل الاختصاص ای و انما یجب فی فعل داوم علیه السلام ولم یکن ذلک من خصائص النبی صلی الله علیه وسلم کنکاح التسع و کوجوب التهجد و الضحیٰ ثم المراد بالمواظبة من غیر ترک و الا فالمواظبة المطلقة دلیل علی السنیة اما المواظبة من غیر ترک دلیل الوجوب بصیغته فهو وجوب استدلالی بطریق انه لو لم یکن واجبا لترکه مرة تعلیما للجواز و لما لم یترک قط فی حیاته علم انه کان واجبا مرة بصیغة ثم الوجوب ثم اختصاص مراد الامر بالصیغة لا ینفی الوجوب الثابت عند المواظبة فصلٌ اختلف الناس فی موجب الامر المطلق ای المجرد عن القرینة الدلالة علی اللزوم وعدم اللزوم فقال بعضهم ان موجبهٗ الاباحة لانها الادنی و قیل موجبه الندب لانه لطلب الفعل لغة فلا بد من ترجیح جهة الفعل علی الترک وقیل موجبه التوقف حتی قام الدلیل علی احد الوجوه لانه یستعمل لمعان کثیرة کالاباحة و الندب و التوبیخ و التعجیز و التکوین والتسخیر و غیر ذلک مما یطول تعداده فلا بد من قرینة یتعین بها بعض وجوهه و الصحیح ما ذکر فی المتن مثال الامر المطلق نحو قوله تعالی و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلکم ترحمون لان من اتی بالواجب او المستحب یرحمه الله تعالی فضلا و کرما فلا یکون قوله تعالیٰ لعلکم ترحمون قرینة علی اللزوم وعدم اللزوم و کذا قوله تعالی ولا تقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین ط الخطاب لآدم و حواء فان قیل الکلام ههنا فی الامر وقوله ولا تقربا نهی فکیف یکون هذا مثالا للامر قیل انه وان کانت صیغتهٗ نهیا صورة لکنه بمعنی اجتنبا عن هذه الشجرة اذ النهی عن الشئ امرٌ بضده فان قیل

قوله تعالى فتكونا من الظالمين قرينة على ان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة بالوجوب لان الحاق الوعيد لا يكون من غير ترك الواجب فلا يكون هذا مثالاً للامر المطلق قيل هذا السوال انما يتوجه على المصنف ان لو جعل قوله تعالى فتكونا من الظالمين جوابا للنهى ولعله جعله نهيا عليحدة معطوفا على قوله تعالى ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظالمين ط اى من الذين ظلموا انفسهم بمعصية الله تعالى والقائل ان يقول ان هذا خلاف الظاهر والظاهر فى مثل هذا الكلام ان يكون الثانى جوابا للنهى كقوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى واجراء الكلام على خلاف سنته تعسف مع انه فيه حذفا وتقديرا وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نهي عليحدة معطوف على قوله ولا تقربا لكنه معطوف عليه بحرف الفاء وهى للتعقيب فكان الظلم مترتبا على الاول ومسببا عنه كما يقال سقيته فاروته واطعمته فاشبعته وكفى ذلك دليلا على لزوم الانتهاء عن القربان لافضائه الى المعصية والظلم والصحيح من المذهب ان موجبه اى الامر المطلق الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه استثناء مفرغ اى موجبه الوجوب فى جميع الاوقات الا وقت قيام الدليل على خلافه اى على خلاف الوجوب فتصرف صيغة الى غير الوجوب كما فى مواضع الاباحة والندب والتوبيخ وغيرها فانها قرينة من قرائن عدم الوجوب السى معنى غيره ولقائل ان يقول ان قوله الا اذا قام الدليل على خلافه لا يصح ان يكون استثناء عن قوله موجبه الوجوب حيث يصير المعنى موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه فح يكون موجبه غير الوجوب وهو فاسد لان ما هو موجب الشئ لا ينفصل عنه ابدا ولا يلزم قلب الحقيقة وهو لا يجوز وما ثبت بالدليل لا يكون موجبا فظاهر ويمكن ان يجاب عنه بانه استثنا من مفهوم الكلام السابق والتقدير ان موجبه الوجوب فيثبت الا اذا قام الدليل فحينئذ لا يثبت بل يثبت ما اقتضاه الدليل هذا اولى مما تمحل صاحب التحقيق فافهم وانما كان موجبه الوجوب لان ترك الامر معصية هذا

هرا سیم کتاب غیر غایة التحقیق ١٢

مقدمة الاولى من الدليل و المقدمة الثانية قوله و العصيان فيما يرجع الى حق الشرع سبب العقاب كما ان الايتمار طاعة قال الحماسى دليل على ان ترك الامر معصية هذا استدلال بكلام العرب الحماسى الشاعر المذكور فى الحماسة اطعتِ خطاب لمحبوبة لامريك باللام الجارة وفى بعض النسخ بلام التعريف على نحو انصاربيك بصرم حبلى اى بقطع حبل محبتى مُرِيهِمْ اى مرى آمريك فى احبتهم اى فى حق احبة آمريك بذاك اى بصرم حبلى فانهم طاوعوكِ اى ايتمروكِ سمى الايتمار طاعة فطاوعيهم اى ايتمرى امرهم فى صرم حبلى و ان عاصوك اى تركوا امركِ فاعصى من عصاكِ فاتركى امر من ترك امركِ سمى ترك الامر معصية و العصيان فيما يرجع الى حق الشرع سبب العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فكان الامر موجبا للمعصية و العقاب على تركه ولا يُعنى بالوجوب سوى هذا فثبت ان موجبه الوجوب ولقائل ان يقول لانم ان ترك الامر مطلقا يوجب المعصية والعقاب بل اذا كان للوجوب ولا نزاع فيه فلا يكون ما ذكرتم دليلا على انّ موجب الامر المطلق الوجوب و تحقيقه اى تقديره و بيانه هذا استدلال بالدليل العقلى على ان ترك الامر معصية اى تحقيق ما قلنا ان ترك الامر معصية .:. ان لزوم الايتمار انما يكون بقدر ولاية الآمر على صيغة اسم الفاعل على المخاطب و لهذا اى لاجل ان لزوم الايتمار بقدر ولاية الآمر اذا توجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اى اصلا اذا قلت لمن لا تلزمه طاعتك اصلا النصب على الظرف اى فى جميع الاوقات من كل الوجوه لا من جهة الولاية ولا من جهة المحبة كقولنا اللهم اغفرلى وقول الفقير اعطينى درهما لا يكون ذلك اى الامر موجبا للايتمار و اذا وجهتها اى صيغة الامر الى من تلزمه طاعتك لزم الايتمار لا محالة خبر لا محذوف اى لا حيلة فى لزوم الايتمار حتى لو تركه اى ترك من تلزمه طاعتك الايتمار اختيارا حال اى مختارا يستحق العقاب على ترك الايتمار عرفا و شرعا تميزان

اى من حيث العرف والشرع فعلى هذا اى فعلى التحقيق الذى ذكرناه عرفنا ان لزوم الايتمار بقدر ولاية الآمر واذا ثبت هذا اى لزوم الايتمار بقدر ولاية الآمر فنقول ان ⁘ الله فى كل جزء من اجزاء العالم وله التصرف كيف يشاء واراد هما بمعنى واحد وحسن عطف احدهما على الآخر لاختلافهما لفظا كذا قال الامام فخر الدين الجاربردى فاذا ثبت ان من له الملك القاصر فى العبد كان ترك الايتمار سببا ⁘ للعقاب فما ظنك فى ترك امر من اوجدك من العدم او آدرّ اى افاض عليك شآبيب النعم جمع شؤبوب وهو اول المطر اى اول النعم و شرفها و مقدمها ⁘ فثبت ان موجب الامر المطلق الوجوب ولقائل ان يقول ان الايجاد من الله تعالى لا يخلوا اما ان يكون حالة الوجود او حالة العدم وعلى التقدير الاول لزم ايجاد الموجود وهو محال وعلى تقدير الثانى لزم الجمع بين المتناقضين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد الايجاد حالة الوجود والمحال ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل المراد الايجاد حالة الوجود والمحال ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل الايجاد وهو غير لازم غايته ما فيه ان ايجاده يقارن الموجود فى الزمان وهذا لا ينافى ان يكون الايجاد مقدماً على الوجود فى بالذات

فصل الامر بالفعل لا يقتضى التكرار اى لا يوجب التكرار حقيقة ولا يحتمل التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه ولهذا اى ولاجل انه لا يقتضى التكرار قلنا لو قال رجلا لآخر طلق امراتى فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس له ان يطلقها تلك المراءة بالامر الاول طلاقا ثانيا او زمان ثانيا ولو قال رجل لآخر زوجنى امراءة لا يتناول هذا اى الامر بالتزوج تزويج امراءة بعد اخرى يعنى لو زوج الوكيل امراءة للموكل ليس له ان يزوج امْرءةً ثانية بالامر الاول ولو قال لعبده. تزوج لا يتناول ذلك اى الامر بالتزوج الا امرءة واحدة وقال بعض الناس الامر بالفعل يوجب التكرار حقيقة الا بدليل وهو محكى عن المزنى وقال الشافعى رح لا يوجب التكرار حقيقة ولكن يحتمله مجازا عند قيام قرينة والصحيح

انہ لا یوجب التکرار حقیقۃ ولا یحتملہ مجازا لان الامر بالفعل طلب تحقیق الفعل ای ایجادہ علی سبیل الاختصار فان قولہ اضرب مختصر من قولہ افعل فعل الضرب کما ان ضرب مختصر من فَعَلَ فَعْلَ الضرب فی زمان الماضی و یضرب مختصر من یفعل فعل الضرب فی الزمان المستقبل و المختصر من الکلام و المطول سواء فی الحکم ای فی اثبات الحکم او فی افادۃ المعنی لان فائدۃ الاختصار تقلیل اللفظ لا تغیر معنی المطول ثم الامر بالضرب۔ امر بجنس تصرف معلوم وھو وضع الخشبۃ او ما یقوم مقامھا فی محل قابل للا یلام لان المصدر اسم جنس وحکم اسم الجنس سواء کان معرفا او منکرا ان یتناول الادنی ای الواحد من الجنس عند الاطلاق و یحتمل کل الجنس و ذلک لان اسم الجنس فرد ولیس بصیغۃ جمع ولا عدد و اسم الفرد لا یحتمل العدد و التکرار و بین الفرد والعدد تناف اذ الفرد ما لیس فیہ ترکیب وبینھما تناف فیراد بہ الماھیۃ فی ضمن الفرد لکن الفرد قد یکون حقیقیا کالواحد من الجنس فانہ فرد حقیقی و قد یکون حکمیا کالجنس بتمامہ فانہ فرد حکمی و ان کان عدد حقیقۃ الاتری انک اذا عدت الاجناس کلھا کان ھذا بجمیع اجناسہ واحدا فانک تقول التصرفات المملوکۃ النکاح والطلاق و العتاق وکذا وکذا کما تقول من نعم اللہ تعالی الماء و الطعام کذا وکذا فیجعل الجنس بمنزلۃ شی واحد فقلنا اذا لم ینو شیاء ینصرف الی الواحد لانہ فرد حقیقۃ وحکما و اذا نوی الکل تصح لانہ نوی الفرد الحکمی فاذا نوی الاکثر من الفرد الحقیقی و اقل من الفرد الحکمی و ھو القدر۔ المتخلل بین الادنی و الکل لا تصح نیتہ لانہ عدد محض لیس فیہ معنی الفردیۃ یوجد فلا تقع علیہ صیغۃ الفرد فان قیل ھذا الدلیل یقتضی عدم کونہ موجبا للتکرار ولا یقتضی کونہ محتملا فینبغی ان یجوز ذکر الفرد و ارادۃ المثنی علی طریق ذکر الجزء وارادۃ الکل قیل ذکر الجزء و ارادۃ الکل انما یجوز اذا کان بین الکل والجزء علاقۃ مخصوصۃ ولیس بین الفرد و المثنی علاقۃ مخصوصۃ لان الفرد کما ھو جزء الاثنین کذالک جزء الثلاثۃ فصاعدا

کذا فی الشروح ۱۲

فان قیل ینبغی ان یجوز ذکر الفرد وارادة العدد علی طریق ذکر الضد وارادة الضد الآخر کما جاز ذکر التبشیر وارادة الانذار فی قوله تعالی فبشرهم بعذاب الیم ط قیل انما جاز ذلک فی مقام التلمیح و التهلکم لا مطلقا و لهذا لا یجوز ذکر الانذار وارادة التبشیر فان قیل النهی ایض مختصر فان قولک لا تضرب مختصر من قولک لا تفعل فعل الضرب و انه فرد فوجب ان لایثبت التکرار فی النهی ایض کما لا یثبت فی الامر قیل المصدر فی النهی وقع موقع النفی فیعم باعتبار وقوع المصدر موقع النفی فان قیل لم حکموا ان اضرب مختصر من افعل فعل الضرب ولم لا یکونان عبارتین برأسهما قیل لئلا یلزم الترادف وهو خلاف الاصل فان قیل صیغة الامر لما اختصرت من مطول و هو مشتمل علی الجزئین الامر و المصدر ولا ینتفی احتمال العدد عن هذه الصیغة مالم ینتف عن الجزئین فنفی الاحتمال عن احد الجزئین وهو المصدر لا یقتضی خلوا لآخر و هو الامر عن الاحتمال قیل لما ثبت ان المصدر وهو المامور به لا یحتمل التکرار سقط اعتبار الاحتمال فی الامر لان التکرار فیه لا یفید الا ان یقبله المامور به وهو لا یقبله لما بینا انه فرد وهو ینافی العدد فان قیل ما ذکرتم ان لفظ الامر مختصر یستلزم التسلسل لان اضرب مختصر من افعل فعل الضرب و افعل ایض امر فیقتضی ان یکون مختصرا من امر آخر الی ان تسلسل و هو باطل ∴ قیل التسلسل انما یبطل فی تسلسل التوقف اما فی تسلسل الامور الاعتباریة ∴ کتضعیف الاعداد فلا علی ان هذا انما یرد اذا کان اضرب مختصرا من افعل فعل الضرب کما قال المصنف رح وغیره و اما اذا کان مختصر من اطلب منک فعل الضرب کما قال صاحب التنقیح فلا کذا قیل و فیه نظر لان النحاة صرحوا ان کل فعل مختصر فانّ ضَرَبَ مختصر من فعل فعل الضرب فی الزمان الماضی و یضرب مختصر من فعل فعل الضرب فی الزمان المستقبل و اِضرِب مختصر من افعل فعل الضرب وبه صرح صاحب الکشف والتحقیق فی هذا المقام وعلی هذا ای علی ان اسم الجنس یتناول الادنی عند الاطلاق

ویحتمل کل الجنس قلنا اذا حلف لا یشرب الماء اولا یشرب ما یحنث بشرب

ادنی قطرة منه ای من الماء علی الاطلاق و لونوی جمیع میاه العالم صحت نیته یرید به انه لایحنث قط لانه لیس فی وسعه شرب میاه العالم فاما اذانوی قدرا من الاقدار المتخللة بین الحدین کمالو نوی کوزاوکوزین او قدحا او قدحین لا تعمل نیته لخلوالمنوی عن صفة الفردیة حقیقة وحکما و لهذا ای ولاجل ان الامر بالفعل لایقتضی التکرار قلنا اذا قال الزوج لها ای لامرئته طلقی نفسک طلقت تقع واحدة ان لم ینوالزوج شیأ او نوی واحدة او ثنتین لان الواحدة فرد حقیقة ولونوی الثلث بقوله طلقی صحت نیته لان الثلث فرد حکما ولاتعمل نیة الثنتین لان التثنیة عدد محض لیس بفرد حقیقة حتی یکون موجبًا ولاحکما حتی یکون محتملا و اسم الفرد لایحتمل العدد وصحة النیة بناء علی کون المنوی من محتملات اللفظ وکذلک ای ومثل طلقی نفسک لو قال الزوج لآخر طلقها ای المرأة یتناول الطلقة الواحدة عند الاطلاق بقوله طلقها ولونوی الطلقات الثلث بقوله طلقها صحت نیته ولونوی ∴ الثنتین لایصح الا اذا کانت المنکوحة امة ای امة الغیر فحینئذ تصح نیة ثنتین فان نیة ∴ الثنتین فی حقها ای الثنتین الامة المنکوحة نیة کل الجنس ای کل جنس طلاقها فکان صحة نیة الثنتین لاباعتبار انه عدد لکن باعتبار ان الثنتین کل جنس طلاقها فیکون فردا حکما فان قیل الثلاث فی الحرة و اثنان فی الامة لیس بکل جنس الطلاق بل هو عدد من کل الجنس لان کل جنس الطلاق کل ماله وجود من الطلاق شرعا لاکل مایکون مملوکا للزوج کما ان جنس المیاه والنساء کل ماله وجود فی العالم من المیاه و النساء لاکل مایکون مملوکا للحالف فی قول الرجل ان شربت ماء او تزوجت نساء قیل الثلاث فی الحرة والثنتان فی الامة و انکان عددا من کل جنس الطلاق حقیقتا لکنه کل جنس الطلاق عرفا و کل جنس قد یکون حقیقیا وقد یکون عرفیا اما کل الجنس الحقیقی - فظاهر و اما کل جنس العرفی کما فی قولک جمع الامیر صباغة فان صباغة البلد کل جنس عرفی و انکان عددا من کل الجنس حقیقة فیحتمل ان یراد

بصيغة الامر التنتان باعتبار كونه كل جنس عرفى فان قيل سلمنا ان كون الامر مختصر مختصر من اسم الجنس الذى هو فرد يقتضى عدم صحة نية الثنتين فى حق الحرة لكن ههنا وجه آخر يقتضى صحتها وهو ان اسم الجنس موضوع للماهية التى وضعت للمفهوم الكلى الذى لا يعترض الواحد والثلاث ويقع فى الخارج على الواحد و الاثنين و الثلاث باعتبار وجود الماهيــة فيها فينبغى ان يصح نية الثنتين كما يصح نية الثلاث قيل سلمنا ان اسم الجنس موضوع للماهية وهى تحتمل وقوعها فى الخارج فى ضمن الواحد والاثنين و الثلاث لكن كونه فردا دليل على تعين عد وقوعه على الفرد فلا يترك هذالدليل الا اذا دل دليل آخر بعين صحة وقوعه على غير الفرد كاالعرف فى الثلاث فى حق الحرة وفى الثنتين فى حق الامة فانه فرد حكما بالنظر الى العرف حيث يجعل جميع الطلقات عند الله واحد كما بينا وان كان عددا حقيقة فصحت نية ولم يدل دليل على كون الاثنين فردا فى حق الحرة بوجه فبقى على حكم العدد المحض فلا تصح نية من اسم الجنس لانه نية معنى ينافيه اللفظ ولا يقتضيه العرف ولوقال المولى لعبده تزوج يقع عند الاطلاق على تزوج امراءة واحدة ولونوى الثنتين صحت نية لان ذلك اى الثنتين كل الجنس فى حق العبد فيكون فردا حكما فان قيل ان معنى العدد يقع صفة للمصدر و الفرد كما قال الله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وفاكهة كثيرة ومعلوم ان الصفة لا ينافى الموصوف لانها تدل على بعض احوال الموصوف فدل ان المصدر والفرد يحتمل العدد و ايضا انتصاب العدد المقرون بالامر على التفسير فى قوله طلقى ثنتين يدل على احتماله العدد و ايض قد صرحوا ان اسم الجنس يصح تخصيصه الى ان يبقى تحته فرد واحد و التخصيص بيان ما اريد باللفظ بدليل مقارن وهذا من باب وقوع الجنس على الاقدار المتخللة بين الحدين وايضا لوقال [ا اشتريت الحنطة فكذا الا يقع على الاقل لعدم جريان الشراء فيه عادةً ولاعلى الجنس لانه ليس فى وضعه ذلك فوقع على الاقدار المتخللة بين الحدين] ملاءت بيتى بالتمرة لايقع على الاقل

لانه لم يملاء البيت ولا على كل الجنس لانه ليس فى وسعه ذلك بل يقع على الاقدار المتخللة قيل هذا كله من قبيل بيان التغير والجنس يصح وقوعه على القدر المتخلل بين الحدين على طريق بيان التغير وانتصاب العدد المقرون به على انه صفة مصدر محذوف لاعلى انه تغير فالحاصل ان اسم الجنس يقع على الاقل او على الكل ولا يقع على بينهما لانه عدد محض و اسم الفرد لايحتمل العدد لمكان التنافى وكل موضع تحقق وقوعه على الاقدار المتخللة بينهما فبالدليل المغير كلفظ كثيرا وثنتين وكالتخصيص وكالاشتراء وكالملاء ونحو ذلك والثبوت بالدليل المغير لايوجب الاحتمال السابق كما عرف فى الشرط والاستثناء فان قيل اذا قال لااكل التمر او لا اتزوج النساء او لا اشترى العبيد يحنث باكل تمرة وتمرتين فصاعدا وبتزويج امراة وامرأتين فصاعدا وبشراء عبد وعبدين فصاعدا وهذا من باب وقوع الجنس على الاقدار المتخللة بين الحدين قيل الجنس يقع على الاقل او على الكل ولا يقع على الاقدار المتخللة بينهما والحنث فى اكل التمرتين وثلاثة فصاعدا او شراء عبدين او ثلثة فصاعدا او تزوج امرأتين فصاعدا فى هذه المسائل باعتبار وجود الواحد فى العدد ولاباعتبار ارادة صحة القدر .:. المتخلل من اسم الجنس ابتداء فان قيل الامر عند الاطلاق لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجرى فيه النسخ لانه يؤدى الى البداء والجهل اذ الفعل الواحد لايكون حسنا وقبيحا فى زمان واحد فجواز النسخ يدل على احتمال العدد والتكرار قيل لانم صحة النسخ فى الامر الذى لم يقم دليل على ان المراد به التكرار ولعدد لئلا يؤدى الى البداء والجهل فان قيل لو كان الامر عند الاطلاق يقتضى الفعل مرة لزم ان لا يصح الاستثناء فى نحو قولك صم الا يوم السبت لانه يؤدى الى استثناء الكل من الكل فصحت الاستثناء تدل على احتمال العدد والتكرار قيل الاستثناء قرينة دالة على ان المراد بالامر ماهو محتمل وهو كل الجنس فاذا قيل صم الا يوم

لااكل التمر (margin)

السبت فكانه قيل صم الايام كلها الا يوم السبت اوصم الاسبوع الا يوم السبت فان قيل المصلى اذا قراء ربع القرآن او ثلثه او نصفه اوكله يقع الكل عن الفرض بالاجماع فلولم يكن امر القرأة وهو قوله فاقرؤا ما تيسر من القران يقتضى التكرار لما وقع ذلك عن الفرض قيل العدد ههنا فى الايات لا فى القرأة لان القراءة جنس واحده عرفا واذا لم يتعدد القرأة كان الامر بالقرأة واقعا على الاقل لا على التكرار فان قيل الركوع والسجود يتكرران فى كل ركعة فلولم يقتض نص الركوع والسجود التكرار لوجب الركوع فى الصلوة واحدةٍ لا فى كل ركعة وَ لَوَجَبَ السجود الواحدُ فى ركعة واحدةٍ لا سجدتان فى ركعة واحدة قيل نص الركوع والسجود كان مجملا فبينه النبى صلى الله عليه وسلم بالركوع فى كل ركعة وبالسجدتين فى كل ركعة وكذا قيل وفيه نظر لان نص الركوع والسجود مطلق لا يحتاج ؞ الى البيان حيث يمكن العمل باطلاقه قبل البيان وليس بمجمل اذ لوكان مجملا لجاز بيانه بالخبر الواحد ايض وهو قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابى حين الركوع حفف الركوع والسجود ثم فصل فانك لم تصل فوجب الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض وليس كذلك عند ابى حنيفة رح و محمد رح فالجواب ان يقال انما تكرر الركوع والسجود فى كل ركعة لانه هكذا نقل الينا صلوٰة رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا كما ان اعداد الركعات تكررت لهذا مع ان امر الصلوة لا يتناول الا ركعة واحدة والله اعلم بالصواب ولا يتاتى اى لا يرد على هذا اى على ان الامر بالفعل لا يقتضى التكرار عندنا فصل تكرار العبادات من الصلوٰة والصوم والزكوٰة حيث تكرر وجوبها مع اتحاد اوامرها فان ذلك التكرار لم يثبت بالامر الواحد بل يثبت بتكرار اسبابها اى اسباب تلك العبادات التى يثبت بها نفس الوجوب وهى اوقات الصلوة و شهر رمضان و النصاب و هذا لان الصلوٰة تتكرر بتكرر وقتها الذى جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذى جعل سببا له وهو شهر

فائده فى القرأة من اوله الى اخره يقع الكل فرضا ١٢

رمضان وکذا الزکوٰة تتکرر بتکرار النصاب الذی جعله سببا لها لاباعتبار ان الاوامر الواردة فیها موجبة لها علی سبیل التکرار ثم یرد علیه ان الوجوب لما کان ثابتا بالاسباب فما الفائدة فی رد الاوامر فاجاب بقوله والامر لطلب اداء ما وجب فی الذمة بالسبب السابق وهذا بناء علی ان المختار عند مشائخنا ان نفس الوجوب ینفصل عن وجوب الاداء فنفس الوجوب یثبت بالسبب السابق ووجوب الاداء بالخطاب ای بالامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا ای الامر الشرعی بمنزلة قول الرجل ای البایع للمشتری ادِّ ثمن المبیع وقول القاضی للزوج اونفق الزوجة فانه طلب لاداء الثمن والنفقة الواجبتین بسببهما السابق وهوالبیع والنکاح لاان یکون هذا ان الامران سببان للوجوب فی الذمة وهذا عندنا خلافا للشافعیؒ فان عنده سبب وجوب الصلوة والصوم والخطاب اوهوالمؤثر فی وجوب الحکم وسیاتی الکلام فیه فی بیان اسباب الشرائع انشاء الله تعالی فاذا وجبت العبادات بسببها فتوجه الامر لاداء ما کان وجب منها ای من العبادات علیه ای علی العبد ثم یرد علیه ان السبب یتکرر به نفس الوجوب لاوجوب الاداء والکلام ههنا فی تکرار وجوب الاداء بدلیل ان البحث فی الامر فاجاب بقوله ثم الامرای امر العبادة لما تناول الجنس یتناول کل جنس ما وجب علیه وهو جمیع صلوٰة العمر وصیامه وزکوٰته بدلالة تکرار اسبابها وبدلالة انه الاقل غیر مراد بالاجماع وقد ذکرنا ان الامر یتناول الادنی حتما وکل الجنس احتمالا فکانه قال اتم جمیع صلوٰات التی وجبت علیه فی جمیع العمر وقت دلوک الشمس ومثاله ای ومثال ان الامر لطلب اداء ما وجب بالسبب السابق علی الامر مایقال ان الواجب فی الذمة فی وقت الظهر هو الظهر ای ظهر الیوم بسبب وهوالوقت فیتوجه الامر لاداء ذلک الواجب الثابت فی الذمة بسبب ثم اذا تکرر الوقت ای وقت الظهر بمجیئ الغد تکرر نفس الواجب وهوالظهر بتکرار الوقت فیتناول الامر ذلک الواجب وهو ظهر الغد کما یتناول ظهر الیوم ضرورة یتناوله ای الامر

كل الجنس الواجب عليه صلوته او صوما اى صلوٰة العمر الذى هو فرد
حكمى لان صلوة عمر المكلف كل جنس الصلوة بالنسبة اليه وقد تناول
الامر جنس صلوٰة الذى هو فرد حكمى فكان طولب باداء كل ظهر يجب
عليه فى مدة عمره دفعة واحدة و على هذا فقس سائر العبادات فكان
تكرار العبادات المتكررة ؞ بهذا الطريق اى بارادة كل الجنس من اوامرها
لا بطريق ان الامر يقتضى التكرار فظهر ان المقصود من هذا الدليل اى من
قوله فان ذلك لم يثبت بالامر الى آخره وهو قوله ثم الامر لما يتناول
الجنس يتناول ما وجب عليه اذ به يحصل المقتضى عن تكرر فعل العبادة
وما ذكر اولاً وهو توطية لما ذكر آخرا و اشارة الى المغايرة بين
نفس الوجوب الثابت بالسبب وبين وجوب الاداء الثابت بالامر ردًا
لقول من زعم انهما بمعنى واحد او يقال ان هذا الدليل متضمن للمقدمتين
فالمقدمة الاولى قوله قال فان ذلك لم يثبت بالامر الى اخره
والمقدمة الثانية قوله ثم الامر لما متناول جنس تناول جنس ما
وجب عليه فالحاصل ان المراد من الاوامر العبادات كل الجنس وهو
جميع صلواة العمر وصياماته و زكوته بدلالة ان الاقل غير مراد بالاجماع
وقد بينا ان الامر عند الاطلاق يتناول الادنى و يحتمل كل الجنس فكانه
قال اقم جميع الصلوات التى وجبت عليك فى جميع العمر وقت دلوك
الشمس ثم اذا تكرر دلوك الشمس تكرر الواجب فيتناول الامر ذلك
الواجب ضرورة تناوله كل الجنس الواجب عليه من الصلوٰة والامر
لطلب اداء ما وجب فى الذمة بالسبب السابق لا لاثبات اصل الوجوب
ثم ذلك الامر لما تناول الجنس تناول كل جنس ما وجب عليه من
الصلوٰة فيكون اتيان جميع الصلوٰات مثلا بالامر الواحد بهذا الطريق لا
بطريق ان الامر يقتضى التكرار وفيه نظر بوجهين ؞ الاول انه على هذا
ينبغى ان لا يشترط اهلية الخطاب فى كل وقت اللهم ان يجعل الخطاب
فى كل وقت كانه ورد فيه لظهور اثره فيه والثانى انه على هذا

يكون الخطاب قبل نفس الوجوب لان الظهر الآتی ليس بواجب فی ظهر اليوم و ذلك ممتنع واجيب بانه من باب المضاف الی وقت فالتكلم فی الحال وتوجه خطاب الاداء فی وقت ثبت فيه نفس الوجوب بالسبب ونظيره اوامر الله تعالی فانها ازلية قديمة والمخاطبون لم يكونوا موجودين ثمة ولا يلزم مع ذلك الخطاب لغير الموجودين فلا يلزم شئ من الخطابات قبل نفس الوجوب ونظيره فی المسائل قول الرجل لامراته انت طالق غدا فالتكلم فی الحال ووقوع الطلاق فی الغد ثم لما كان الامر لطلب الفعل من المكلف وفعل المكلف مع الزمان يتلازمان فلا بد من انقسام الامر باعتبار الوقت وهذا التقسيم الامر بهذا الاعتبار الی المطلق عن الوقت و الی المؤقت بالوقت فشرع المصنف فی بيان ذلك فقال فصل المامور به نوعان مطلق عن الوقت وهوالذی لم يتعلق اداء المامور به بوقت محدود علی وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالصلوٰة والصوم وحكم المطلق ان يكون الاداء ای اداء المامور به واجبا علی التراخی وهو الصحيح من مذهب علمائنا وتفسير التراخی انه يجوز تاخير الاداء عن اول اوقات امكان الاداء ولا يأثم بالتاخير الی آخر العمر لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لواتی فيه لا يعتد به ليس مذهبا لاحد وذلك لان الامر وضع لطلب الفعل من غير اشعار باول اوقات الامكان ولا بآخره فلو قلنا بانه يوجب الفور يلزم تقييد المطلق وانه لا يجوز الا بدليل ولان الامر المقيد بالوقت يقتضی الفور فلو اقتضی الامر المطلق عن الوقت الفور لصار حكم المطلق ماهو حكم المقيد فيعود الامر علی موضعه بالنقض ولقائل ان يقول لا يصير حكمهما واحدا ولا يعود الامر علی موضعه بالنقض لان الامر المطلق موضوعه الا علی وجه يفوت الاداء بفواته والامر المقيد موضوعه ادا صلی كونه متعلقا بوقت مخصوص المطلق اذا حمل علی الفور كما قال الكرخی لا يصير مقيدا بهذا المعنی ولهذا لو آخر المامور به عن اول امكان اوقات الاداء ثم ادنی كان مؤديا لا قاضيا عنده كما ياتی فلا يصير حكمهما واحدا ولا يلزم عود الامر علی موضوعه بالنقض

ویمکن ان یجاب عنه بان معناه انه یصیر حکمهما واحد فی اللغة و ان لم یصیر واحد ا فی الاصطلاح وذلک لان المقید فی اللغة غیر المطلق والمقید بحسب اللغة یقتضی الفور فلو اقتضی المطلق الفور لصار حکمها و اصرار اللغة فیعود الامر الی موضوعه بالنقض وله جواب آخر ذکرته فی شرح الحسامی ترکته هنا مخافة التطویل ولقائل ان یقول لو کان الامر المطلق یوجب الاداء علی التراخی کان للمامور جواز التأخیر فی کل جزء من اجزاء حیوته فینبغی ان لا یأثم لولم یود حتی مات لانه فی التأخیر غیر مفرط وماقیل انه یتعلق الوجوب فی آخر حیوته وهو تکلیف الایطاق لان آخر العمر غیر معلوم و هو معذور فی هذ الجهل لان الاکتساب هذا العلم لیس فی وسعه نکیف یأثم بالتاخیر الی وقت یفوت عن العمر فلو قیل جواز التأخیر له بشرط ان لا یفوته الاداء فی العمر قلنا هذا شرط غیر معلوم له لان تحقیق عدم الفوت لایعلم الا بعد العلم بآخر العمر واحتماله موجود عنده فی کل جزء من اجزاء حیوته فلا یصح هذ الشرط ایض وماقیل جمیع العمر فی غیر الموقت بمنزلة الوقت فیما هوموقت وتاخیر المؤقت عن ضیق الوقت یوجب الاثم فکذا تاخیر غیر الموقت عن ضیق الوقت یوجب الاثم ایض ففیه بحث لان ضیق الوقت فی معلوم وضیق العمر غیر الموقت غیر معلوم و هو معذور فی هذا الجهل لما مر واجیب بان ضیق العمر و ان لم یعلم قطعا لکنه معلوم بعلم غالب الظن لان موت المفاجات نادر لا یصلح لبناء الاحکام علیه فیجوز له التاخیر الی ان یغلب علی ظنه با مارات انه اذا آخر عنه یفوت المامور به و الظن امارة دلیل من دلایل الشرع فان کثیرا ما اقام الشرع غالب الظن مقام العلم و امر العمل به قال الله تعالی فان علمتوهن مؤمنات فلا ترجعوهن الی الکفار فان الایمان هو التصدیق و ذا لا یعرف الا بغالب الظن فیجوز بناء الحکم علیه فان قیل ما قولک فیمن مات بفنه ایموت عاصیا او غیر عاص قیل اختلف الاصولیون فیه فمنهم من قال یموت عاصیا ومنهم من قال لا یموت عاصیا کذا فی الکشف وعلی هذا ای وبناء علی

ان حکم الامر المطلق الوجوب علی التراخی لاعلی الفور قال محمد فی الجامع اراد به الجامع الکبیر وهو المصطلح فی اطلاق الجامع بین الفقها لو نذران یعتکف شهرا یعتکف ای شهر شاء ولو نذران یصوم شهرا یصوم ای شهر شاء لان النذر مطلق عن الوقت فلایجب علی الفور وفی الزکوٰة وصدقة الفطر والعشر المذهب معلوم انه بدل من قوله معلوم ای ان العبد او المکلف لایصیر بالتاخیر ای بتاخیر الاداء مفرطا ای مقصرالان کلواحد منهما یجب بالامر المطلق عن الوقت و ذلک ای الامر فی الزکوٰة واتوالزکوٰة وفی الصدقة الفطر ادوعمن تمولنا وفی العشر ماسقته السماء ففیه العشر وخبرالشارع قوله وخبرالشارع جواب سوال مقدرتقدیره ان قوله علیه السلام ففیه العشراخبارا ولا یثبت الوجوب لان الوجوب من خاصیة الامرفاجاب الشارح بقوله وخبرالشارع الخ حاصله ان الاخبار اکد فی الوجوب عن الامر لان فی مخالفته للامر معصیة وفی مخالفة الاخبار تکذیب الشارع فانظر بینهما بنظر البصیرت ۱۲ نجیب اللّٰہ اکد من الامرفان قیل قوله تعالی واتوحقه یوم حصاده وارد فی العشر ای اعطوا مکلواحد من النخل والذرع یوم حصاده والمراد من الحق العشر فیکون وجوب العشر مقیدا بیوم الحصاد قیل معناه واتوحقه الواجب یوم حصاده فلایتقید الاداء بیوم الحصاد بل یتقید الوجوب وقیل المراد من الحق ماکان یتصدق به علی المساکین یوم الحصاد وکان قبل وجوب العشر ذلک راجبا حتی نسخه افتراض العشر و نصف العشر کذا فی الکشف فانه دلیل علی ان المکلف لایصیر مفرطا بالتاخیر ای فان الشان لوهلک النصاب ای نصاب الزکوٰة بعد تمام الحول قبل اداء الزکوٰة سقط الواجب عن الذمة ولم یأثم ولوکان مفرطا فی تاخیر اداء الزکوٰة لَبَقِیَ الواجب فی الذمة و أَثِمَ فی التاخیر ولقائل ان یقول ماالفرق بین صدقة الفطر وبین الزکوٰة والعشرفی ان الاولی لم تسقط بذهاب النصاب والثانی یسقط بذهاب النصاب وکذا الثالث یسقط بهلاک الخارج مع ان کلا منها واجب بالامر المطلق و ان المامور غیر مفرط فی تاخیرا

عہ داثها التكفير بالمال لذا ذهب ماله وصار فقيرا كفر بالصوم ولم يجب عليه التكفير بالمال ولم يأثم بتاخير التكفير بالمال لانه غير مفرط بالتاخير لان الكفارة المالية وجبت بالامر المطلق عن الوقت وهو موجب الحكم على التراخي فاذا اخرها مع وجدان المال لا يكون مفرطا وعلى هذا اى على ان الامر المطلق يوجب الاداء على التراخي لا على الفور لا يجوز ؞ الصلوٰة فى الاوقات المكروهة اى عند طلوع الشمس وغروبها وعند الظهيرة لانه اى لان القضاء او الشان لما وجب مطلقا عن الوقت وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء الناقص فى الاوقات المكروهة لان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا فان قيل وجوب القضاء كاملا ـ باعتبار كمال سببه لا باعتبار وجوبه مطلقا عن الوقت فكيف يصح قوله لما وجب مطلقا وجب كاملا قيل يجوز ان يكون باعتبار اطلاق وجوبه لان المطلق ينصرف الى الكامل فلوجوبه كاملا وجهان فصح قوله لما وجب ـ مطلقا وجب كاملا بخلاف ما وجب مقيدا فانه ؞ يجب ناقصا لنقصان سببه ولهذا يجوز العصر عند الاحمرار اداءً لانه لما شرع فى وقت الاحمرار وجبت الصلوٰة عليه ناقصة لان السبب وهو وقت الاحمرار ناقص لانه منسوب الى الشيطان ونقصان السبب مؤثر فى نقصان المُسبب فَأدَاهَا كما وجبت فعلى هذا كان قوله و يجوز العصر عند الاحمرار اداء لتائيد وصف الاطلاق ـ بدور الحكم معه وجودا وعدما ولقائل ان يقول المطلق ينصرف الى الكامل فى الذات دون الصفات على ما سبق تحقيقه و الصلوٰة فى الاوقات المكروهة كاملة فى الذات و إن كان ناقصة فى الصفة باعتبار ان الوقت المكروه منسوب الى الشيطان و لهذا قالوا ان هذا الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه و الصلوٰة فيه مشروع بالنظر الى ذاته غير مشروع بالنظر الى وصفه ؞ فكيف يدور

عہ قوله اذا انها قلنا ان صدقة الفطر ايضا يسقط بهلاك النصاب على المذهب المعلوم كما يسقط الزكوة الذهاب النصاب و العشر بذهاب الخارج و عدم سقوطها بهلاك النصاب على مذهب غير معلوم و اختاره الشيخ الشاشى المعلوم و لهذا عد الصدقة فى المتن فى سلك ما يسقط بهلاك النصاب فلا نسلم عدم سقوطها فرد الاعتراض على وجه المعترض بالممانعة ١٢ فقير نجيب الله عفى عنه

الحكم مع وصف الاطلاق وجودا وعدما ويمكن ان يجاب بان النقصان والخلل في اليمين الذي قدره
الواقع بسبب الوقت راجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت
الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرض موقتا فاذا ادى الصلوة في
الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المامور به كذا قيل وفيه
نظر لانا لانسلم انه امر بالصلوة في الوقت الكامل لان النصوص الواردة في
اوقات الصلوة كلها :. مطلقة عن قيد الكمال ولئن سلمنا انها مقيدة بالكمال
فوجب ان لايجوز العصر عند الاحمرار اداء و ليس الامر كذلك فانه يجوز
ذلك اداء و لا يجوز العصر عند الاحمرار قضاء لانه اذا فات العصر اصلا
اضيف وجوبها الى جملة الوقت و بعضه ناقص في العصر فيكون
الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضائه في الوقت الناقص قيل نقصان
بعضه لايقتضي الوجوب بصفة النقصان لان ما فيه من الا :. جزاء الكاملة
يترجح على الجزء الناقص موجود باصله دون وصفه و الكامل موجود باصله
و وصفه او يقال الاصل في العبادات كمالها فكان اعتبار الكمال في السبب اولى
رعاية للاصل او يقال السبب كامل من وجه ناقص من وجه فالواجب يكون
كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كلوجه او يقال ان نظرنا الى الاجزاء
الصحيح لا يجوز قضائه في الاوقات المكروهة وان نظر الى الاجزاء الناقصة
يجوز بالشك او يقال الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان
الاعتبار للاكثر الذي له حكم الكل في بعض المواضع اولى من الاعتبار للاقل

ـــــ ع و كما هو الاصل في حق من هو اهل للوجوب في
كل الوقت دون الجزء الفاسد و جملة الوقت كاملة فلا يتادى بالناقص فان
قيل اضيف الوجوب الى جميع الوقت كالمكلف من اول الوقت الا اخره لايجوز
عصره قضاء في آخر الوقت اما اذا صار مكلفا في آخر الوقت بان صار مسلما
او بالغا في آخر العصر اى في وقت الفاسد يجوز عصره قضاء او اداء في
ذلك الوقت الفاسد لانه اداها كما وجبت لان وجوبها يضاف الى ذلك الوقت
بعد القضاء لا الى كل الوقت ١٢ حبيب

ولقائل ان يقول فعلى هذا لوقضى العصر فى وقت الاحمرار فى اليوم الثانى فابتداء فى اول الوقت ثم مدها الى آخر الوقت ينبغى ان يجوز لانه ادى كما وجب اذ السبب هو الكل واكثر اجزائه كامل و بعضه ناقص و قد ادى فى وقت مثله وليس بجائز فان وقت الاحمرار ليس بوقت شئ من قضاء الصلوٰة و ايضا له ان يقول ان وقت القضاء ظرف محض ونقصانه لايؤثر فى نقصان المظروف فينبغى ان يجوز قضاء العصر فى الاوقات المكروهة

وعند الكرخىؒ ان موجب الامر المطلق الوجوب على الفور اى يدل على الحال دون التراخى وتفسير الفور انه يجب تعجيل الاداء بعد توجه الامر فى اول اوقات امكان الاداء فيأثم بالتأخير عن اول اوقات الامكان لكنه يأثم موقوفا بالاداء حتى لوادى بعده يرتفع ذلك الاثم له وجهان الاول ان الامر يقتضى امكان الاداء والاداء الا بوقت واول اوقات امكان الاداء كان مرادا اتفاقا حتى لوادى فيه كان متمثلا بالامر فلم يبق مابعده مرادا الان ثبوته بطريق الاقتضاء ولاعموم له والثانى ان الامر احد نوعى الخطاب فيوجب الاداء على الفور كالنهى قلنا اول الوقت ليس بمتعين للاداء اذ لو اداه فى جزء منه كان مؤديا و فلو كان متعينا لما كان مؤديا و المصدر فى النهى عام لوقوعه فى موضع النفى بخلاف الامر فان قيل قوله تعالى ما منعك ان لاتسجد اذ امرتك يقتضى الوجوب على الفور حيث عوقب ابليس على ترك المبادرة بالسجدة قيل هذا الامر لعله كان مقرونا بما يدل على الفور كذا فى شرح المنار وفيه نظر لان ظاهر النص يقتضى الوجوب على الفور قوله لعله كان مقرونا بكذا بيان للاحتمال البعيد ومثل هذا لايصلح رافعا للظاهر واجيب بان قوله كان مقرونا بكذا ايقاع لدليل :. الخصم فى الاحتمال يعنى هذ يحتمل انه كان مقرونا بما يدل على الفور فلا يصلح حجة والاولى ان يقال ان الدليل قد دل على ان هذا الامر كان مقرونا بما يدل على الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين لفاء فى قوله فقعوا للوصل والتعقيب فيلزم على الملائكة ان يقعوا لآدمؑ

ساجدین متصلا بالتسویة والنفخ فان قیل قوله تعالی وسارعوا الی مغفرة من ربكم یقتضی وجوب السرعة الی اسباب المغفرة فیكون الامر المطلق موجب للفور قیل هذ الامر للاستحباب اذ لوكان للوجوب لزم تقید جمیع اوامر المطلق بهذ الامر فیصیر الااوامر المطلقه موقتة یفوت الادی بفوات اول اوقات امكان الاداء وهو منتف اجماعا وقیل هذه النص متروك الظاهر ع فان النوافل من اسباب المغفرة ایض والمسارعة الیها غیر واجبة بالاجماع فلا یعارض الكتاب المطلق والخلاف معه ای مع الكرخی فی الوجوب فاما الخلاف بیننا وبینه فی ان المسارعة الی الاتیان مندوب الیها واما الوقت ای المقید بالوقت فنوعان نوع منه یكون الوقت ظرفا للفعل ای الاداء المامور به ثم الظرف فی اللغة اثم عام لیشتمل الظرف الذی یفضل عن المظروف والذی لا یفضل الا انه اختص هذالاسم فی اصطلاح ائمة الاصول بكل ضرف یفضل عن للضروف كوقت الصلوٰة والذی لایفضل عن المظروف والظرف الذی لا یفضل الضرف عنه یسمی معیارا كوقت الصوم حتی دلیل علی كون الوقت طرفا ای الدلیل علی ظرفیة انه لا یشترط استعیاب كل الوقت بالفعل اذ الضرف لا یقتضی الاستعیاب كالكوز للماء ظرف وان لم یكن ممتلیاء منه كاالصلوٰة مثال الوقت بوقت هو ظرف للفعل فانه اذ اكتفی فی الاداء علی القدر المفروض یفضل الوقت عن الاداء ومن حكم هذ النوع وهو ان یكون الوقت ظرفا للفعل ان وجوب الفعل فیه ای فی هذ الوقت لاینافی وجوب فعل آخر من جنسه لعدم استیعاب

عه انما بادر الشارح الی جواب آخر لضعف جواب الاول وبیان الاجماع وخبر الواحد انما یعتبر اذا لم یكن مخالفا للنص وهنا كذلك لان الاجماع مخالف لتشریح النص وهو قوله تعالی وسارعوا الی مغفرة الآیة فاجاب الشارح بجواب خالص عن المصنف بقوله وقیل الخ ۱۲ نجیب الله

ع الان الظاهر هذا النص یوجب الاداء فی اول وقت الامكان وهو خلاف الاجماع لانه یلزم المساوات بین المقید والمطلق وبین النوافل عن العبادت والفرایض فترك ظاهر هذا النص فی وجوب المسارعة الا فی استحباب المسارعة ۱۲ نعیم نجیب الله

كل الوقت بالفعل حتى لو نذر ان يصلى كذا كذا ركعة تميز من كذا -
الاول كما تقول عندى كذا كذا درهما و الثانى تاكيد او عطف بغير
الواو على انه وقع فى بعض النسخ بالواو و فى وقت الظهر لزمه ∴ للنذر و
من حكمه اى حكم الموقت بوقت هو ظرف للفعل ان وجوب الصلوة فيه اى
فى هذا الوقت لا ينافى صحة صلوة اخرى فان قيل هذا الحكم مستغنى عنه
بالحكم الاول لان وجوب الشئ يستلزم صحته قيل جاز ان يزاحم الواجب
واجبا آخر ولا يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة آخرى مطلق يتناول -
الواجب والتطوع حتى لو اشتغل جميع وقت الظهر بغير ظهر يجوز الضمير اى الضمير
لغير الظهر لا للشغل اى يجوز غير الظهر و ان اثم بترك الظهر و من حكمه
اى هذا النوع الاول لا يتأدى المامور به الا بنية معينة للوقتية بان
يقول نويت ان اصلى فرض الظهر اما اصل النية فانما اشترط لان الواجب
عليه افعال معلومة فى ذمة التى هى حقه فيحتاج فى صرفها الى ما عليه
اى النية و اما التعين فانما اشترط لان غيره اى غير المامور به من القضاء
والنفل لما كان مشروعا فى الوقت لا يتعين هو اى الوقتى بالفعل و ان ضاق الوقت
حال او عطف على محذوف اى ان لم يضق الوقت و ان ضاق و ان متصلة
لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت المزاحمة اى مزاحمة غيره
وهو صحة غير الوقتية عند ضيق الوقت لانه غير متعين للمامور به و ان سقط
خياره ∴ بضيق الوقت و لهذا لو نوى النفل يقع عنه بالاجماع فيشترط تعين-
النية فان قيل لما سقط خيار العبد بضيق الوقت فينبغى ان يتعين هذا الوقت -
مامور به ولا يجوز نية النفل فيه قيل هذ التعين ليس من الشارع بل بالعوارض
اى بالنوم او بالاغماء او بالجنون فى اول الوقت او بتقصير العبد بان يؤخر
الاداء اختيارا الى ان يضيق الوقت فلا يعتبر و بقى الوقت صالحا لغير المأمور
به كما كان او يقال ان اشتراط التعين لما ثبت حكما اصليا بناء على سعة
الوقت لا يسقط ذلك بالعوارض ولا بتقصير العبد لانه جزئى نادر والحكم
للكلى وبهذا سقط سوال الشارح وهو ان المزاحمة كانت لسعة الوقت

المستثنى فى قوله يجوز ١٢

والشئ ينتهی بانتهاء العلة كما تقرر فی كثير من الصور والقائل ان يقول ينبغی ان يتعين المامور به عند ضيق الوقت بدلالة الحال ای المؤدی فيما اذا اطلق النية اذ الظاهر من حال المسلم ان لا يقصد النفل الذی لايعاقب على تركه وعليه فرض ان يعين الوقت الذی يعاقب على تركه كما قال علمائنا فی الحج انه اذا اطلق النية يقع عن الفرض بدلالة الحال اذ الظاهر من حال المسلم ان لايقصد النفل وعليه حجة الاسلام وكما اذا اشترى بدراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة التعين من المشتری وتيسر اصابة والمطلق قد يقيد بدلالة الحال والنوع الثانی من للوقت ما يكون الوقت ای وقت ذلك الموقت معيارا للفعل ومعيار الشئ مايقدر به ذلك الشئ والمراد ههنا الوقت الذی يستغرقه الفعل ولايفضل عنه و يتقدر به فيطول بطول الوقت و يقصر بقصره وذلك ای مايكون الوقت معيارا له مثل الصوم فانه ای الصوم يتقدر بالوقت وهو ای ذلك الوقت اليوم حتى ازداد بزيادة اليوم و انتقص بانتقاصه ولا يفضل اليوم عن الاداء ثم هذا النوع على قسمين مايكون الوقت متعينا له وما لم يتعين الوقت له فاشار الشيخ الى بيان النوع الاول بقوله ومن حكم هذا النوع وهو مايكون الوقت معيارا له ان الشرع اذا عين له وقتا لا يجب على المكلف غيره فی ذلك الوقت حتى لو نذر فی رمضان بصوم لا يجب فيه اداؤه و هذا لايجوز فيه لانه لم يسع الوقت لصومين وليس اليه تبديل تعين الشرع فتعين ماوجب شرعا ولايجب ولا يجوز اداء غيره فيه ای فی ذلك الوقت المتعين له شرعا حتى ان الصحيح المقيم لواوقع امساكه فی رمضان عن واجب آخر من قضاء او نذر او كفارة يقع عن رمضان لا عما نوى لان الشرع لما عين للمعيار صوما فاذا اراد المكلف تغير صفة لا يقدر عليه و انما قيد

ع ان الشرع عين لرمضان فليس لاحد ان يبدل صوم الرمضان فی الرمضان بصوم آخر كالنذر فی رمضان والنفل فيه لان فی ذلك تبديل الشرع ای تبديل ما ثبت بالشرع بما ليس كذلك واذا لا يجوز ۱۲ فتوحی ...

الصحيح المقيم احتراز عن المسافر والمريض على قول ابيحنيفة فان
عنده اذا نوى المريض او المسافر فى رمضان عن واجب آخر يقع عما
نواه لانه لما ثبت لهما الترخص لمصالح بدنه وهى الفطر فلان يثبت
لهما لمصالح دينه وهى قضاء ما عليه من الدين اولى فان قيل الصحيح
عندنا فى المريض ان يقع صومه عن الفرض بكل حال وبه صرح الشيخان
فى اصولهما لان الرخصة متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات
شرط الرخصة و اما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه
وهو السفر مقامه فلا يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة فما الفائدة فى
قيد الصحيح قيل روى ابو الحسن ان الجواب فى المريض و المسافر سواء
على قول ابيحنيفة وبهذه الرواية اخذ الشيخ الامام خواهر زاده و
شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضى الامام فخرالدين والامام ظهير
الدين الولوالجى و القاضى الامام ظهيرالدين بخارى و الشيخ الكبير
ابو الفضل الكرمانى و ما ذكر الشيخان فى اوصولهما فهو اختيارهما
فجاز ان يكون مذهب المصنف مذهب المشايخ وهو الظاهر كذا ذكره
الشارح ولقائل ان يقول قد ذكر فى بعض الشروح ان ما ذهب اليه اكثر
المشائخ يتصور فى مرض تعلق ترخصه بخوف ازدياد المرض وماذكره
الشيخان يتصور فى مريض تعلق ترخصه بالعجز فلا مخالفة فان قيل باى دليل
يثبت ان وقت الصوم معيار له حتى لا يبقى غيره مشروعا فيه قيل ثبت
ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ الشعبان فلا صوم الا عن رمضان
فان قوله لا صوم نفى فيقتضى نسخ الصوم الآخر فى هذا الوقت فعلم ان هذا
الوقت معيار له فلا يسع فيه غيره ولقائل ان يقول هذا الحديث يخالف
قوله تعالى فعدة من ايام آخر فانه يقتضى باطلاقه جواز القضاء فى هذا
الرمضان كما يجوز فى سائر الاشهر ولا يجوز تقييد الكتاب المطلق بخبر الواحد
اجيب بان النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق حيث لا يصح القضاء
فى رمضان لغير المسافر والمريض بالاجماع مع ان النص باطلاقه يقتضى

شيخ فخر الاسلام البزدوى وشيخ شمس الائمة السرخسى

صحة ذلك فاذا كان متروكة الظاهر جاز ان يعارضه خبر الواحد ولقائل ان يقول الحديث ايض متروك الظاهر حيث يصح القضاء فى الرمضان للمسافر و المريض عند ابيحنيفة رح مع ان الحديث يقتضى عدم الصحة فاستويا فى كونهما متروك الظاهر واجيب بانا لانم انه متروك الظاهر لان رمضان فى حق المسافر بمنزلة شعبان فلا يدخل فى قوله اذاانسلخ شعبان ولقائل ان يقول انه رمضان حقيقة وكونه شعبان امرحكمى وهذا لاينافى كونه متروك الظاهر الاترى انه ذكر صاحب الهداية فى قوله صلى الله عليه وسلم فليستنج بثلاثة احجار انه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلاثة احرف جاز بالاجماع مع ان الحجر الذى له ثلاثة احرف بمنزلة ثلاثة احجار حكما فالاولى ان يقال ان كون وقت الصوم معيارا له لا ظرفا ثبت بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل بداء بالصوم من الخيط الابيض ثم مده الى الليل وهو واحد و ان تكثر الامساك فهو بدخول تحت خطاب واحد يصير واحدا كما فى قوله تعالى و ان كنتم جنبا فاطهروا اوصار البدن كله كعضو واحد فى نقل البلة من موضع الى موضع آخر كذا قيل و اذا اندفع المزاحم وهو غير رمضان بان لا يجوز غيره فى الوقت سقط اشتراط التعين بان نوى صوم رمضان حتى لو اطلق فى النية بان نوى الصوم او اخطاء فى الوصف بان نوى صوم التطوع او غيره يقع عن رمضان فان ذلك اى فان اشتراط التعين لقطع المزاحم ولا مزاحم ههنا فاندفع التعين وعند الشافعى رح يشترط التعين لان التعين من الشارع فلا بد من ان يتعين من جهة لعبد ليكون مختارا[ع] فى ذلك لا مجبورا قلنا اطلاق العبد فى مثل هذا تعين وليس بمجبور لان[مبتداء] فى اصل الصوم مختارا

ع: لان العبد اذا عين يكون التعين باختياره و ان لم يعين بل اطلق النية يكون التعين من الشارع يكون ذلك التعين جبرا من الشارع والاختيار اولى من الجبر ۱۲ نفتح نخب الله

قد نهو مخاطب فی هذا الیوم بالصوم لا بالتعین لان بالتعین حصل من الشارع ثم یرد علیه ان الوقت لما تعین لصوم رمضان ینبغی ان یسقط اصل النیة ای نیة الصوم و یتأدی بلا نیة من الصحیح المقیم کما قال زفرؒ فاجاب عنه بقوله ولا یسقط اصل النیة ای نیة الصوم کما قال زفرؒ لان الامساک لا یصیر صوما الا بالنیة لان الصوم شرعا هو الامساک عن الاکل و الشرب و الجماع نهارا مع النیة فاذا فات شئ من هذه القیود لا یکون صوما کما اذا لم یکن الامساک فی النهار فلا بد من النیة ولقائل ان یقول هذا الدلیل عین المدعی فان من لم یشترط النیة یقول الصوم شرعا هو الامساک عن المفطرات الثلثة نهارا فحسب و یمکن ان یقال هذا حاصل قوله صلی اللہ علیه وسلم لا صیام لمن لم ینوی الصیام من اللیل نفی الصوم بدون النیة مع ان الامساک یوجد بدونها فعلم ان الصوم هو مایوجد مع النیة او یقال بعض مقدمات الدلیل محذوف تقدیره انما اشترط النیة لان الصوم و ما یکون مع النیة لانه عبادة و لا عبادة بدون النیة لیمتاز عن العادة قال اللہ تعالی و ما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین و الاخلاص بالنیة یکون کذا ذکر الشارح ثم اشار الشیخ الی بیان النوع الثانی من نوعی المعیار بقوله وان لم یعین الشرع له وقت عطف علی قوله اذا عین له وقتا وقوله الشرع من باب اقامة المظهر مقام المضمر ای و من حکم هذا النوع ان الشرع اذا لم یعین له وقتا کقضاء رمضان فانه لیس له وقت معین لاطلاق قوله تعالی فعدة من ایام آخر فانه ای الشان لا یتعین الوقت له بتعین العبد حتی لو عین ایاما لقضاء رمضان لا یتعین ∵ هی الایام للقضاء فانه تغیر حکم الشرع من الاطلاق الی التقید ولیس ذلک الی العبد و فیجوز فیها ای فی ایام عینها لقضاء رمضان صوم الکفارة و النفل و یجوز فیها قضاء رمضان و فی غیرها ای غیر تلک الایام التی عینها و من حکم هذا

النوع وهو الذی لم یعین الشرع له وقتا انه ای ان الشان یشترط تعین النیة بان ینوی قضاء رمضان مثلا ولا یکفیه نیة مطلق نیة صوم الفرض او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم التعین الوقت له شرعا شرعیة کل صوم فی کل یوم من الایام ثم للعبد ان یوجب شیأ علی نفسه موقتا بان .: نذران یصوم فی هذا الشهرا و فی یوم الجمعة هذا و غیر مؤقت بان نذران یصوم شهرا اوفی یوم الجمعة لان الله تعالی جعل له ولایة الایجاب علی نفسه ولکن لیس له للعبد تغیرحکم الشرع مثاله ای مثال ما اوجب شیأ علی نفسه وکان فیه تغیرحکم من الشرع یصح ایجابه علی نفسه ولیس له تغیرحکم الشرع اذا نذران یصوم یوما بعینه لزمه ای ذلک النذر ای الصوم المنذور اوصوم یوم المعین ـ ولوصامه ای الیوم المعین للصوم المنذور عن قضاء رمضان او عن کفارة جاز لان .: الشرع جعل صوم القضاء مطلقا ای غیره مقیده بوقت لقوله تعالی فعدة من ایام اُخر وکذا صوم الکفارة لقوله تعالی فصیام شهرین متتابعین وصیام الثلثة ایام فلا یتمکن العبد من تغیر ای فلا یقدر العبد علی تغیر المطلق یقال تمکن منه ای قدر علیه بالتقید ای بتقید المطلق بغیر ذلک الیوم یعنی لوقلنا بعدم جواز صوم القضاء و الکفارة فی الیوم الذی عین للصوم المنذور لکان یؤدی الی تغیرحکم الشرع وهو اطلاق وقت القضاء والکفارة ولا یتمکن العبد منه فلا عبرة لتقیده القضاء والکفارة بغیر ذلک الیوم فاذا صام ذلک الیوم عن قضاء رمضان اوکفارة علیه یقع عما نوی لا عن المنذور ولقائل ان یقول ان فی ایجاب المباح وتحریمه ایضا تغیر حکم الشرع جعل له ولایة الاتیان و الترک فی المباح وفی الایجاب والتحریم وتفع هذا الاطلاق علی انه لما کان له اصل الایجاب فلا یکون له وصف الایجاب اولی لان اثبات الوصف ادنیٰ من اثبات الاصل کذا ذکره الشارح واجیب عنه بان هذه الولایة للعبد باذن الشارع لقوله تعالی ولیوفوا نذورهم فان الامر بالایفاء دلیل علی صحة النذر

فان قیل ان هذا الوقت لما بقی وقت النذر[عه] محتملا لصوم القضاء و الکفارة وجب ان یشترط التعین لصوم النفل الذی وجب علیه بالنذر ۱۲ ن ای الصوم النفل الذی وجب لوجود المزاحم ولا یتادی بمطلق النیة ونیة النفل قیل ان صوم القضاء والکفارة من عوارض الوقت و محتملاته واصل المشروع فیه صوم النفل الذی صار واجبا علیه بالنذر وهو واحد فینصرف مطلق النیة ونیة النفل الیه ولا یلزم علی هذا ای علی ان العبد لیس له تغیر حکم الشرع ما اذا صامه ای الیوم الذی عین للصوم المنذور عن النفل حیث یقع عن المنذور لا عما نوی وفیه تغیر حکم الشرع لان الشرع جعل صوم النفل مطلقا ای غیر مقید بوقت کصوم القضاء والکفارة فیما وقع صومه عن المنذور دون النفل یلزم تغیر حکم المطلق بالتقیید بغیر ذلک الیوم لان النفل حق العبد لا حق الشرع کالقضاء والکفارة اذ هو ای العبد مستقل بنفسه من ترکه ای النفل و تحقیقه ای ایجاده و اثباته فجاز ان یؤثر فعله ای العبد وهو التعین فیما هو حقه وهو ان لایبقی النفل مشروعا فی ذلک الوقت بان یجب علیه صرف النفل الی المنذور فان النفل فی سائر الایام شرع حقا للعبد لینفتح علیه طریق اکتساب الخیرات و نیل السعادات من غیر اثم علیه فی ذلک علی تقدیر الترک لا فیما هو حق الشرع وهو القضاء والکفارة وهو ان لایبقی الوقت محتملا لصوم القضاء والکفارة و ذلک لان کل متصرف انما یتصرف فیما هو یدخل تحت ولایته لا فیما هو حق الغیر والنفل حق الناذر وصلاحیة هذا الوقت للقضاء والکفارة حق الله تعالی وهو ان لایبقی الوقت محتملا لحقه بخلاف التعین فی رمضان لانه یتعین من جهة الله تعالی و لله تعالی ولایة عامة فیظهر فی حق جمیع الصیامات فان قیل التعین ههنا حصل بفعل الناذر لکن باذن الشارع ایاه حیث

عه توضیح الجواب ان تغیر حکم الشرع لا یجوز اذا لم یلحق بذلک التغیر اذن الشارع بذلک التغیر اذن الشارع واذ نہ یجوز کما فی نذر المباح لانه تغیر من الشارع لا من العبد ۱۲ فقیر نجیب الله

جعل له ولاية الالتزام فينبغى ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايض كما اذا عينه بنفسه قيل اذن الشرع مقتصر على ماهو حق العباد دون غيره فلا يتعدى الى حقه ولقائل ان يقول النفل عبادة وكل عبادة حق الله تعالى فكيف يقال انه حق العبد ويمكن ان يجاب بانه حقه بمعنى ان القوة التى يتحقق به النفل حق العبد وملكه جاز صرفها الى مباح من المباحات التى هو حقه كالاكل والشرب مثلا ولهذا لا ياثم بترك النفل بخلاف القوة التى يتحقق بها الواجب فانها حق الله تعالى وملكه لا يجوز صرفها الى غير الواجب ولهذا يأثم بترك الواجب والله اعلم بالصواب وعلى اعتبار هذا المعنى وهو ان تصرف العبد يؤثر فيما هو حقه لا فيما هو حق الشرع قال مشايخنا اذا شرطا اى الزوج والمراءة فى الخلع ان لا نفقة لها اى للمرأة ولا السكنى لها سقطت النفقة عن الزوج دون السكنى حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها اى لا يقدر الزوج على اخراج المراءة عن بيت العدة اى عن بيت تعتد فيه وهو بيت الزوج كما يقال هذا بيت الضيافة اى بيت يضاف الناس فيه لان السكنى فى بيت العدة حق الشرع لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن نهاهم عن الاخراج ونهاهن عن الخروج وان اردن الخروج فعلم ان لزوم البيت للزم عليهن حقا للشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه اى حق الشرع بخلاف النفقة لانها تجب بمقابلة تسليم نفسها اياه وجزاء احتباسها له عن تحصيل معاشها وكل ذلك حقها وفى كانت النفقة عن حقوقها كانت حقها كاجرة كاجرة الاجنبية فصل الامر يدل على حسن المامور به اى كونه متعلق للثواب اذ كان الآمر اسم الفاعل حكيما قيد به لان وصف الحسن غير ثابت للمامور به لغة لا يقتضى حسن المامور به اذ الآمر قد يرد عن السفيه على وجهه بما هو معصية وقبيح وهو الامر حقيقه كالسلطان الظالم يأمر انسانا بالزنا او السرقة او القتل بغير حق ونحو

ذلک فانه امر حقیقه حتی اذا خالفه المامور ولم یأت بما امر به یقال خالف امر السلطان والزنا و السرقة و القتل بغیر حق حرام قبیح فثبت ان حسن المامور به لیس بلغوی ای لم یعرف فی حسنه .:. بصیغة الامر لغةً لکنهم اختلفوا فی المامور به عقلی او شرعی ای یعرف حسنه بالشرع لان حسنه ثبت ضرورةً حکمة الآمر لان الآمر بیان ان المامور به مما ینبغی ان یوجد و الحکیم لا یطلب وجود القبیح لانه یخالف الحکمة فاقتضی ذلک ای امر الحکیم حسنه ای حسن المامور به قال الله تعالی ان الله لا یأمر بالفحشاء ولقائل ان یقول لزم من هذ الدلیل ان لا یکون المامور به قبیحاً ولا یلزم منه ان یکون المامور به حسنا لوجود الواسطة بینهما وهو المباح فانه لیس بحسن ولا قبیح واجیب بان کلامنا فی المامور به و المباح لیس بمامور به اذ المامور به ماهو مطلوب الوجود والمباح لیس کذلک وکلما هو مطلوب الوجود والحصول لا یکون الاّ حسناً وقال بعضهم انه عقلی ان یعرف حسنه بالعقل وهو فاسد لان العقل لامدخل له فی ایجاب شئ اذ الواجب مایثاب المرء بفعله و یعاقب علی ترکه والعقل لایدرک ان هذ الشئ ممایثاب بفعله و یعاقب بترکه لان هذا حکم شرعی لا عقلی فلا یکون العقل موجبًا ولأنه یجوز ورود النسخ علی حسن المامور به فلوکان حسنه بالعقل لما جاز ورود النسخ علیه لان الحسن العقلی لا یرد علیه النسخ کحسن شکر المنعم و العدل والاحسان ثم حسن الشئ عند من جعله شرعیا عبارة عن کون ذلک الشی متعلق للثواب و هو معنی ما قیل هو موافقة الفرض اذ موافقة الفرض لیس الا الثواب وقبیح الشئ عبارة عن کون الشئ متعلقا للعقاب ومعنی ماقیل هو مخالفة الفرض اذ مخالفة الفرض لیس الا العقاب و عند من جعله عقلیا کان عبارة عن کون عاقبة ذلک الشئ حمیدة والقبیح بخلافه ثم فی معنی الحسن والقبیح و فی کونهما شرعیین او عقلیین کلام طویل الذیل لا یلیق ذکره ههنا حیث لم یعترض له المصنفؒ بل تعرض لتقسیم

المأمور به فی صفة الحسن فقال ثم المامور به فی حق الحسن ای فی ذات الحسن و اما فی کیفیة الحسن فی نوعیه فاربعة انواع الحسن بنفسه نوعان حسن لایحتمل السقوط وحسن یحتمله وکذالحسن لغیره نوعان ما یحصل بفعل مقصود و اما فی ذات الحسن فنوعان فلذلک قال ثم المأمور به فی حق الحسن نوعان حسن بنفسه ای حسن المعنی فی ذاته ای اتصف بالحسن لحسن ثبت فی ذاته وحسن لغیره ای حسن لمعنی فی غیره ای اتصف بالحسن لحسن فی غیره فالحسن بنفسه مثل الایمان بالله تعالی و شکر المنعم و الصدق و العدل فان العقل یحکم بان هذه الاشیاء حسنة ولقائل ان یقول الکلام ههنا فی بیان الحسن الذی ثبت بالامر و عرف ذلک به قبله بالعقل و حسن هذه الاشیاء ثابت بالعقل قبل ورود الامر فکیف یصح ایرادها ههنا واجیب بان حسن المامور به بمعنی کونه متعلق الثواب وهذا غیر ثابت قبل الامر و غیر مدرک بالعقل علی ان ایرادها ههنا علی معنی ان حسنها لولم یکن ثابتا بالعقل لکان ثابتا بالامر وقال مشائخ سمرقند یجوز التعلیل علی موافقة النص علی معنی انه لولا النص لکان الحکم ثابت بالعقل ولا مانع فی الشرع والعقل من تعاضد الادلة قالوا هذا الحکم ثابت بالکتاب والسنة و العقل و الصلوة فانها تتادی بافعال و اقوال وضعت للتعظیم والتعظیم حسن فی ذاته فی جمیع الاحوال الا فی غیر حینه وحاله لانه من باب شکر المنعم حسن عقلا و شرعا فان قیل حسن التعظیم بواسطة استحقاق المقصود المعبود ایاه ولذا :: لا یحسن لغیره فیکون حسنا لغیره لالذاته قیل هذا لاینافی الحسن لعینه بل یؤکده الا تری ان الایمان بالله تعالی حسن وبالجبت والطاغوت قبیح والکفر بالله قبیح وبالجبت والطاغوت حسن ونحوها ای نحو الصلوة من العبادات الخالصة لله تعالی وهی الصوم والزکوة والحج کذا فی لشروح والقائل ان یقول هذه العبادات لیست حسنة لذاتها لان الصوم فی نفسه تجویع النفس وتعطیشها وهو منع

وهو العبد للطاعة

نعم الله تعالىٰ عن مملوكه وليس فيهما حسن اصلا وكذا المزكوة فى لفسها تمليك المال وتنقيصه وليس فيه حسن اصلا وكذا الحج فى ذاته قطع المسافة وزيارة امكنة معلومة وهما يساويان بسفر التجارة و زيارة البلاد وليس فيهما حسن اصلا بل حسنها بواسطة دفع حاجة الفقير وفى مخالفة اشتهاء النفس وزيارة اماكن الشريفة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحسن بنفسه حقيقة اوحكما وهذه العبادات حسنة لذاتها حكما لان هذه الوسايط جبرية ثابتة بخلق الله تعالىٰ بلا اختيار صنع من صاحبها لان الحاجة فى الفقير اضطرارية لاصنع للعبد فيه والنفس ليست بِجَابِيَّةٍ فى صفتها اختياراً بل هى مجبولة على هذه الصفة وشرف البيت بجعلي جعل الله مشرفا فتكون كلا وسائط فيكون هذه العبارات ملحقة بما هو حسن لذاته وحكم هذا النوع وهو الحسن لنفسه انه اى الشان اذا وجب على العبد اداءه لا يسقط الابالاداء اى باتيان المامور به وهذا اى عدم السقوط الابالاداء فيما اى فى عبادة لا يحتمل السقوط عن المكلف مثل الايمان بالله تعالىٰ وصفاته والمراد بالايمان ههنا التصديق فانه ركن اصلى لا يحتمل السقوط بحال خلاف الاقرار فانه ركن زائدا وشرط لاجراء الاحكام فى الدنيا على حسب الاختلاف فانه يسقط بعذر الاكراه واما مايحتمل السقوط كاالصلوٰة والزكوٰة والصوم فهو يسقط بالاداء اى باتيان المامور به اوباسقاط الآمر كما سقط الصلوٰة باعراض الحيض ونحو وعلى هذا اى على ان مايحتمل السقوط يسقط بالاداء اوباسقاط الآمر اذا وجبت الصلوٰة فى اول الوقت فيه اشارة الى ان نفس الوجوب يثبت باول جزء من الوقت وجوباً موسعاً عند المصنف رح كما هو المذهب الصحيح عند علمائنا رح لان الجزء السابق حال وجوده اولى يجعل سببا لعدم مايزاحمه اذ المعدوم لايعارض الموجود بدليل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سببه لما صح الاداء بعده وعند مشائخنا العراقيين ان الوجوب لايثبت فى اول

الوقت و انما يتعلق الوجوب بآخر الوقت سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون و الحيض و النفاس فى آخرالوقت باعتبار ان الشرع اسقطها اى الصلوة عن المكلف عند تحقق هذه العوارض و لقائل ان يقول الواجب فى اول الوقت انما هو نفس الوجوب الثابت بالسبب لا وجوب الاداء الثابت بالخطاب و الكلام ههنا فى بيان مايجب بالامرلا مايجب بالسبب واجيب بان السبب لما عرف بالامرصحت اضافة مايثبت به الى الامربواسطة كصحة اضافة مايثبت بالاقتضاء الى المُقْتَضِى ولا يسقط اى الواجب عن المكلف بضيق الوقت حتى يجب القضاء اذا فاته وعدم الماء حتى يجب عليه التيمم واللباس حتى خير بين ان يصلى عاريا قاعدا بايماء مادأ رجليه نحو القبلة ليحصل الستر و بين ان يصلى قائمًا يركع ويسجد والاول افضل و نحوه كما فى اشتباه القبلة و الاكراه على ترك الصلوٰة و ذلك لان الشرع لم يسقط الصلوة عن المكلف عند تحقق هذه العوارض فان قيل قوله ولايسقط بضيق الوقت الى آخره لا يصلح عطفا على قوله سقط الواجب لانه لايترتب على ما يحتمل السقوط يسقط بشيئين بالاداء او باسقاط الآمر قيل جاز ان يكون متفرعا على قوله فهو يسقط بالاداء او باسقاط الآمر لان هذا يفيد الحصر قال علماء علم المعانى ان المسند اليه اذا كان معرفاً مقدمًا على الجزاء الفعلى ولم يكن فى الكلام نفى يفيد اما التخصيص او التقوى نحوانا سعيت فى حاجتك و هو يعطى الجزيل فكان معناه فهويسقط بالاداء او باسقاط الآمر ولا يسقط بغيره وعلى هذا اذا وجبت الصلوة فى اول الوقت لا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء و اللباس ونحوه و جاز ان يكون تائيد السقوط الواجب باعتراض الحيض ونحوه والنوع الثانى من المامور به مايكون حسنا بواسطة الغير و ذلك اى ما يكون حسنا بواسطة الغير مثل السعى الى الجمعة والوضوء للصلوٰة فان السعى حسن بواسطة كونه .:. مفضيا الى اداء الجمعة لا بنفسه اذ هو فى نفسه مشىٌ ونقل الاقدام وليس فى ذلك حسن فان قيل لوصلى الظهر ثم سعى الى الجمعة ولم يدرك الامام

فيها يبطل ظهره عند ابيحنيفة‌ؒ فلو كان السعى حسنا لغيره لما يبطل الظهر كما قالا لان الظهر حسن لذاته فيكون اقوى من السعى والاقوى لا يرفعه الادنى بخلاف الجمعة فانها حسنة لذاتها كالظهر فترفعه قيل السعى لما كان من خصايص الجمعة اقيم مقام الجمعة فيعمل عملها فيبطل به الظهر كما يبطل بالجمعة ولا يراعى فيه وصفه لان الشئ اذا اقيم مقام غيره فانه يعمل عمل الاصل كالتراب لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا سقط النظر عن وصف التراب والوضوء بالنصب عطف على السعى حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلوة لا بنفسه اذ هو فى نفسه تبرد وتطهر وليس فى ذلك حسن اذ ليس فيه معنى العبادة فان قيل الوضوء فى نفسه طهارة ونظافة والنظافة ∴ حسنة فى نفسها عقلا فينبغى ان يكون حسنا بعينه قيل هذا يرد على قول من ∴ يجعل المامور به حسنا عقليا ويقول ان حسن الشئ عبارة عن ان يكون عاقبته حميدة اما على قول من يجعل ذلك شرعيا كما هو الصحيح من المذهب ويقول انه عبارة عما يتعلق به الثواب فلا اذ لم يتعلق بالنظافة الثواب ولهذا يصح النظافة بدون النية عندنا وممن ليس هو من اهل الثواب كالكافر ثم المراد بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن المامور به عليه كما فى هذه العبادات وبهذا تبين ان الكعبة ليست حسنة بواسطه حسن الصلوٰة لان حسن الصلوة لا يتوقف عليه حسن الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وعند اشتباه القبلة وحكم هذا النوع وهو ما يكون حسنا بواسطة انه اى المامور به يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعى لا يجب على من لا جمعة عليه كالمريض والمسافر والمسجون والمختفى من السلطان والعبد والاعمى ولا يجب الوضوء على من لا صلوٰة عليه كالحائض والنفساء ولو سعى من عليه الجمعة الى الجمعة فحمل مكرها الى موضع آخر غير الجامع قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعى ثانيا لعدم حصول المقصود وهو اداء الجمعة وقوله ثانيا صفة مصدر —

اى فلا يكون حسن شرعيا ۱۲ ن

محذوف ای وجوبا ثانیا اوظرف ای زمانا ثانیا ولو کان من علیه الجمعة معتکفا فی الجامع یکون السعی ساقطا عنه ای عن ذلک المعتکف لحصول المقصود بدون السعی وکذلک لو توضاء فاحدث ای صار محدثا قبل اداء الصلوٰة یجب علیه الوضوء ثانیا لعدم حصول المقصود وهو اداء الصلوٰة ولو کان متوضیا عند وجوب الصلوٰة لا یجب علیه تجدید الوضوء لحصول المقصود و امکان اداء الصلوٰة بلا وضوء جدید والقریب من هذ النوع ای من الحسن لغیره لا بنفسه الحدود و القصاص و الجهاد فان الحد حسن بواسطة الزجر ای منع المتمردین عن الجنایة المفضیة الی الفساد وهو الزنا و شرب الخمر والسرقة و سایر الاسباب الموجبة للحد لا بنفسه اذ هو فی نفسه تعذیب عباد الله تعالی و ایذاهم و القصاص مثل الحد انما هو حسن بواسطة زجر الظلمة عن قتل النفس المعصومة والجهاد حسن بواسطة دفع شرالکفرة و اعلاء کلمة الله الحق وهو لا اله إلا الله محمد رسول الله لا لنفسه اذ هو فی نفسه تعذیب العباد و تخریب البلاد و لیس ذلک حسن بنفسه قال النبی صل الله علیه وسلم الانسان بنیان الرب ملعون من هدم بنیان الرب فلو فرضنا عدم الواسطة ای الجنایة و شرالکفرة لایبقی ذلک ای الحدود والجهاد مامورا به فانه ای الشان لولا الجنایة الموجبة للمزجر وهو الزنا وشرب الخمر و السرقة ونحوها لایجب الحدود ولولا الکفرة المفضی الی الحراب لایجب علیه ای علی المسلم الجهاد انما قال الی الحراب ولم یقل الی شرالکفرة مع ان المطابق ان یقول هذا تنبیها علی ان المراد بشرالکفرة الحراب وانما قال فلو فرضنا لانه خلاف الخبر وهو قوله صلی الله علیه وسلم الجهاد ماض الی یوم القیامة و فیه بیان لسقوط هذالنوع بسقوط الواسطة و انما قال والقریب من هذالنوع مع ان الحسن فی هذالثلثة ایضا بواسطة للفرق بین هذه الثلثة وبین السعی والوضوء فان حسن السعی و الوضوء بل بافعال مقصودة و اقوال معلومة بخلاف الحدود والقصاص والجهاد فان حسن هذه الثلثة

بواسطة الزجر عن الجناية و قتل النفس المعصومة و اعلاء كلمة الله تعالىٰ
وهذه الوسايط تتادى بنفس الحد والقصاص و الجهاد و لآن بنفس
الحد و القصاص يحصل الزجر وبنفس الجهاد يحصل اعلاء الحق او يقال
انما قال و القريب من هذا النوع لان قسم الاول اى السعى والوضوء كامل
فى كونه حسنا لغيره لان الغير لايحصل بفعل المامور به بخلاف هذا
لقسم اى الحدود القصاص و الجهاد فان الغير يحصل بفعل المامور به
على ما بيناه انفا **فصل** هذ الفصل فى تقسيم لنفس الثابت بحكم الامر وهو
اتيان المامور به والفصل السابق فى تقسيم صفة الحكم الثابت بحكم الامر
وهى الصفة الحاصلة للمامور به من الامر الواجب اى الثابت بحكم الامر
الاضافة بيانية اى الواجب بالامر او المضاف مقحم نوعان اداء وقضاء فيه
ای زائد ۱۲
اشارة الى ان القضاء يجب بالامر الذى يجب به الاداء فان قيل اسلام الصبى
العاقل وصوم رمضان فى السفر و تسليم الثمن قبل طلب البائع و تسليم الدين
المؤجل قبل حلول الاجل كل ذلك اداء مع انها ليست بواجبة بالامر و كذا
لنائم اذا نام فى وقت الصلوٰة ثم اتى بالصلوٰة خارج الوقت فانه قضاء
مع انه ليس بواجب بالامر وكذا لمجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة
ثم اتى بالصلوٰة فانه قضاء مع انه ليس بواجب بالامر وكذا المغمى عليه اذا
ثم اتى بالصلوٰة فانه قضاء مع انه ليس بواجب بالامر ۱۲
انقطع اغماؤه دون يوم وليلة قيل كلامه محمول على حذف المعطوف اى
الواجب بحكم الامر والسبب على ان البعض ذهبوا الى ان الامر يتوجه
على النائم و المغمى عليه كما يأتى عن قريب و يقال هذا التقسيم ما هو واجب
بالامر فلا يقتضى ان يكون كل اداء وقضاء واجبا بالامر بل يقتضى ان
يكون كل ما وجب بالامر اداء و قضاء فتأمل وبهذا سقط ما قيل ان الاداء
والقضاء لا يختصان بالامر بل يعم الامر والخبر مثل قوله تعالى وَلِلّٰهِ عَلَى
النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ قوله تعالى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ
على ان مثل هذا الاخبار فى حكم الاوامر فالاداء عبارة عن تسليم عين الواجب
عين الشئ نفسه و ذاته واضافة التسليم الى العين اضافة المصدر الى المفعول

ای تسلیم المأمور عین الواجب الی مستحقه ای مستحق ذلک الواجب وانما قید لان المسلم الیه لولم یکن مستحقا کما سلم الیه لایکون ذلک اداء الاتری ان المدیون اذا اسلم دراهم الدین الی غیررب الدین لایکون ذلک اداء فأن قیل لا یتصور التسلیم فی الصوم والصلوٰۃ اذ التسلیم انما یکون فی الاعیان الباقیة کاالاموال مثلاً دون الافعال الافعال التی هی الاعراض الممتنعة البقاء قیل ثبت فی قواعد الشرع ان الواجبات الشرعیة لها حکم الجواهر فیجری التسلیم فیها کما یجری فی الاعیان کذا قیل وفیه نظرلان بقاء الاعراض و تسلیمهما حقیقة محال غیر داخل تحت الامکان و الشارع وان جعلها فی حکم الجواهر لایجعلها باقیة ولا ممکنة التسلیم فاالحق ان یقال المراد بالتسلیم ههنا هوالتسلیم الشرعی وهو مایحصل به فراغ الذمة وهو فی الافعال تحصیلها واخراجها من العدم الی الوجود وفی الاموال التخلیة والتسلیط اذ تسلیم کل شئ مایناسبه فأن قیل الواجب فی الذمة هو الافعال المعقولة فی الذهن والذی یؤدی من الافعال المحسوسة فی الخارج مثل الواجب فلایکون اداء قیل الشارع جعل ذلک اداء اذ لایمکن اداء ما فی الذمة الا بهذ الطریق او یقال المراد بعین الواجب مثله مهما امکن فأن قیل فعلی هذا لایفارق الاداء القضاء قیل فی القضاء مثل الواجب من کل وجه وفی الاداء مثله من وجه لان المثل فی الاداء له حکم عین الواجب لانه یتصور عینها الا بذلک الطریق و اما المثل فی القضاء فهو مثل من عنده یصرف ماله الی ما علیه فان قیل الصلوٰۃ بالایماء اداء مع انه لیس تسلیم عین الواجب قیل انها صارت عین الواجب عند عدم القدرة علی القیام والرکوع و السجود فیکون تسلیمها اداء ولقائل ان یقول فعلی هذ ینبغی ان یکون الفدیة فی حق الشیخ الفانی اداء لاقضاءً لانها ایضاً صارت عین الواجب عند عدم القدرة علی الصوم و قد جعلوها قضاء اتفاقا والقضاء عبارة عن تسلیم مثل الواجب الی مستحقه فان قیل ینبغی ان یقول مثل الواجب من

عنده كما ذكر شمس الائمة اذ لولم يكن من عند المامور لم يكن قضاء و انكان مثلاً للواجب فان صرف دراهم الغير الى دينه لايكون قضاء و للمالك ان يستردها من رب الدين قيل ترك هذا القيد اكتفاء بشهرته فيما بينهم فهو مراد تقديرا او اكتفاء بمورد التقسيم لان الكلام فى القضاء الذى هو من حكم الامرفهوخارج عن مورد التقسيم فان قيل لما كان القضاء تسليم مثل الواجب من عنده ينبغى ان لا يجوز قضاء المغرب لان البتيراء غير مشروع حقاللمكلف عندنا حتى يصرف ماله الى ما عليه قيل انها مشروع للقضاء المحض لا للنفل المحض لقوله عليه الصلوٰة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فانه عام يتناول المغرب وغيره و لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلى او يقال انه مشروع لان الوتر سنة على قول ابى يوسفؒ و محمدؒ و هونفل او يقال انه مشروع بالنظر الى ذات الصلوة وهو كونها صلوة و ان لم يكن مشروعاً بالنظر الى وصفه وهو كونه ثلاث ركعات الاترى انه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة فان قيل لما كان القضاء تسليم مثل الواجب من عنده ينبغى ان لا يجوز قضاء الصلوٰة بعد طلوع الفجر و بعد اداء العصر لان النافلة غير مشروعة حقا للمكلف فى هذين الوقتين حتىٰ يصيرماله الى ما عليه قيل النفل و ان لم يشرع له فى هذين الوقتين قصدا ولكن شرع ضمنا فان من اراد ان يصلى ركعتين ✣ تطوعا فى اخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجركان الاتمام افضل على قول هشام وعليه الفتوى وكذا من قام الى الخامسة فى العصرغيرقاصد يستحب له الاتمام لانه وقع فى التطوع بعد طلوع الفجر و العصرضمناً لا قصدا ثم الاداء نوعان اتى بكلمة ثم التى هى للتراخى فى الرتبة لان رتبة بتقسيم الاداء الى هذه الاقسام متراخية عن البحث المذكور لان المذكور فى نفس الاداء والقضاء و تعريفهما و رتبة التقسيم بعد معرفة المقسم كامل وقاصر فى الكامل

هو ما ادی بصفة التی شروع مثل اداء الصلوٰة التی سنة الجماعة فیها فی وقتها بالجماعة لانها شرعت حین شرعت بصفة الجماعة وقال فضلت صلوة الجماعة علی صلوة المنفرد بسبع وعشرین درجة كما نطق به الحدیث والطواف متوضیا لقوله صلی الله علیه وسلم الطواف بالبیت صلوٰة ولا صلوة بدون الطهارة لكنه مجری باطلاق النص و جعل الوضوء واجبا بالحدیث و قد ذكرناه فان قیل الواجب بالامر اداء مطلق الصلوٰة و مطلق الطواف من غیر تعرض الی صفة الجماعة وصفة الطهارة فكان اداء هما كما امر اداء كاملا اذ كمال المامور به ان یؤتی علی صفة ما امر بها قیل المامور به فی الصلوٰة مجمل فی حق نفسها و شرایطها و كیفیتها وكذا فی الطواف لانه و ان كان هو الدوران حول البیت لكنه مجمل فی حق الشرائط والكیفیة و انما تقرر شریعته فی حقنا والاتیان بهما علینا بما بین علیه السلام وفعله كان علی صفة الجماعة فی الصلوٰة علی صفة الطهارة فی الطواف الا ان افعاله صلی الله علیه وسلم وردت الینا بعضها بالتواتر و بعضها بالشهرة وبعضها بالاحاد فلذا تفاوت لواحق الصلوٰة وغیرها فرضا و وجوبا و سنة وتسلیم المبیع سلیما كما اقتضاه العقد ای علی الوصف الذی ورد علیه العقد هذا بدل من قوله سلیما ای تسلیم المبیع كما اقتضاه العقد الی المشتری وتسلیم الغاصب العین المغصوبة كما غصبها ای علی الوصف الذی ورد علیه الغصب وفی التمثیل بهذه الاربعة اشارة الی ان الاداء الكامل علی نوعین من حقوق الله تعالی كالصلوٰة بالجماعة والطواف متوضیا ومن حقوق العباد مثل تسلیم المبیع سلیما فانه وجب علی البائع تسلیمه الی المشتری علی الوصف الذی ورد علیه العقد وكذا تسلیم المغصوب علی الوصف الذی ورد علیه الغصب وحكم هذ النوع ای اداء الكامل ان یحكم بالخروج عن العهدة ای عهدة الامر به ای بادائه كاملا وعلی هذا ای علی ان الحكم فی الاداء الكامل الخروج عن العهدة: قلنا ان

الغاصب اذ باع المغصوب من المالك او رهنه ای الغاصب المغصوب عنده ای عند المالك او وهبه ای وهب الغاصب المغصوب و سلمه متعلق بالمجموع يخرج الغاصب عن العهدة ويكون ذلك ای جميع ما ذكرنا من البيع و الهبة والرهن. اداء لحقه ای لحق المالك ويلغوا ماصرح به من البيع والهبة والرهن حتى لا يترتب على ذلك احكام البيع والهبة والرهن فلوغصب طعاما فاطعمه ای الغاصب الطعام مالكه ای مالك الطعام وهو ای المالك لايدری انه طعامه او غصب ثوبا فالبسه وهو ای المالك لايدری انه ثوبه يكون ذلك اداء لحقه لانه تسليم عين الواجب ويبراء الغاصب عن الضمان بهذا التسليم و هذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فاما اذا احدث فيه ما يقطع حق بانكان المغصب دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه لا يبراء عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا وقال الشافعیؒ فی احد قوليه لايبراء الغاصب عن الضمان بهذا تسليم لانه ما اتى بالرد المامور به لانه بالغرو رفعه والشرع لا يأمر الا بالرد — فالغاصب لايبراء الا يرد المامور به و هذا الخ و هذا لانه تسليط مالك على اتلاف ماله حتى اتلفه بان اكل الطعام ولبس الثوب حتى يتخرق ببدنه فلوعلم انه ملكه لما استعمله حتى اتلفه لكنا نقول ان عين ماله وصل الى يده فكان اداء لحقه غيران الغرور لجهله والجهل لايبطل اداء الصادر الى المالك حتى لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهولا يعلم انه عبده نفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بشئ وكذا البائع لو قال للمشترى اعتق عبدی هذا او اشار الى المبيع فاعتقه المشترى ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه و يجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ماوجد منه و للخصم ان يقول ان الغاصب ازال يده المطلقة للتصرفات عن المغصوب والاباحة غير مطلقة للتصرفات فكانت الاباحة

متعلق بقوله ازال

هو ما ادى بصفة التى شروع مثل اداء الصلوٰة التى سنة الجماعة فيها
فى وقتها بالجماعة لانها شرعت حين شرعت بصفة الجماعة وقد
فضلت صلوة الجماعة على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما
نطق به الحديث والطواف متوضيا لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف
بالبيت صلوٰة ولاصلوة بدون الطهارة لكنه مجرى باطلاق النص و
جعل الوضوء واجبا بالحديث و قد ذكرناه فأن قيل الواجب بالامراداء
مطلق الصلوٰة و مطلق الطواف من غير تعرض الى صفة الجماعة وصفة
الطهارة فكان اداء هما كما أمر اداء كامل اذ كمال المأمور به ان يؤتى
على صفة ما أمر بها قيل المامور به فى الصلوٰة مجمل فى حق نفسها
و شرايطها و كيفيتها وكذا فى الطواف لانه و ان كان هو الدوران حول
البيت لكنه مجمل فى حق الشرائط والكيفية و انما تقرر شريعته فى
حقنا والاتيان بهما علينا بما بين عليه السلام وفعله كان على صفة الجماعة
فى الصلوٰة على صفة الطهارة فى الطواف الا ان افعاله صلى الله عليه
وسلم وردت الينا بعضها بالتواتر و بعضها بالشهرة وبعضها بالاحاد فلذا
تفاوت لواحق الصلوٰة وغيرها فرضا و وجوبا و سنة وتسليم المبيع سليما
كما اقتضاه العقد اى على الوصف الذى ورد عليه العقد هذا بدل من
قوله سليما اى تسليم المبيع كما اقتضاه العقد الى المشترى وتسليم
الغاصب العين المغصوبة كما غصبها اى على الوصف الذى ورد عليه
الغصب وفى التمثيل بهذه الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل على
نوعين من حقوق الله تعالى كالصلوٰة بالجماعة والطواف متوضيا
ومن حقوق العباد مثل تسليم المبيع سليما فانه وجب على البائع تسليمه
الى المشترى على الوصف الذى ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب
على الوصف الذى ورد عليه الغصب وحكم هذ النوع اى اداء الكامل
ان يحكم بالخروج عن العهدة اى عهدة الامر به اى بادائه كاملا وعلى
هذا اى على ان الحكم فى الاداء الكامل الخروج عن العهدة. قلنا ان

من المدیون برضاه بخلاف بیت المال لان العمال یعملون للشارع لالانفسهم نعلیهم الاستیفاء کاملا ۱۲ نقیر محب اللہ مکان الجیاد التی وجبت دینا علیه اذالم یعلم الدائن ذلک ای الزیافة فانه اداء قاصر لانه اداء باصله من حیث انه ادی جنس حقه ولیس باداء بوصفه لانه لم یؤدی الجیاد وانما قید بقوله اذالم یعلم الدائن ذلک لانه اذا علم الدائن و استوفاه مع ذلک ولم یرده یکون اداء کاملا لسقوط حق صاحب الحق عن وصف الجودة بتجوزه بالزیوف کذا قیل وفیه نظر لان الاداء الکامل یستدعی بقاء الوصف الذی وجب علیه ولانزاع فی فواته وان تجوز به صاحب الحق فثبت ان عدم العلم لیس بشرط لکونه اداء قاصر ولا قرب ان یقال ان هذا القید عادی لان مستحق الجیاد لایاخذ الزیوف عادة مع العلم ولیس بقید احترازی لان القصور متحقق فی کلتا الصورتین ولقایل ان یقول قد قالوا ان الدیون تقضی بامثالها لان الواجب فی الذمة لایمکن اداءه والمؤدی فی الخارج مثله فیکون قضاء لا اداء فینبغی ان یکون ایفاء المدیون الدراهم الزیوف مکان الجیاد من باب القضاء دون الاداء واجیب بان اداء مافی الذمة لایمکن تسلیمه وانکان مثل الواجب بالسبب ولذلک قالوا الدیون تقضی بامثالها فالحاصل ان ایفاء الدین قضاء باعتبار ان المودی مثل الواجب بالسبب واداء باعتبار انه عین الواجب بالامر هذه الامثلة الثلاثة من حقوق العباد وحکم هذا النوع ای اداء القاصر انه ای الشان ان امکن جبر النقصان بالمثل صورة او معنی عقلا او شرعا ینجبر به ای بالمثل کما اذا طاف محدثا ینجبر ذلک بالدم لان الدم مثل له شرعا وسیأتی نظائرها والا ای وان لم یکن جبر النقصان بالمثل بان لم یوجد له مثل صورة ولا معنی لا عقلا ولا شرعا سقط حکم النقصان فی جمیع الاشیاء الا فی الاثم فان حکم النقصان فیه باق وعلی هذا ای علی ان الاداء القاصر ان امکن جبر النقصان بالمثل ینجبر به والا سقط حکم

عند النقصان الا فی الاثم قلنا اذا ترک تعدیل الارکان فی باب الصلوٰة لا یمکن تدارکہ بالمثل اذ لا مثل لہ ای للتعدیل عند العبد لا صورة ولا معنی لا عقلا ولا شرعا فسقط حکم النقصان الا فی الاثم ولو ترک الصلوٰة فی ایّام التشریق فقضاها فی غیر ایام التشریق لا یکبر عندنا لانہ لیس لہ التکبیر بالجهر شرعا لان الجهر بالتکبیر بدعة الاّ فی ایّام مخصوصة فلا یکون لہ التکبیر بالجهر فی غیر تلک الایّام فیسقط لفوات المثل فان قیل فی العام القابل فی هذه الایام التکبیر بالجهر مشروع فینبغی ان یکبر فیها اذا قضاها قیل المشروع لہ التکبیرات المعدودة عقیب صلواتها والزیادة علی ذلک غیر مشروع فانّ قیل انہ قد عجز عن صفة الجهر لا غیر لان اصل التکبیر مشروع لہ فینبغی ان لا یسقط الاصل مع القدرة علیہ بالعجز عن الوصف و یجب علیہ التکبیر خفیة والا یلزم جعل الاصل تبعا للوصف التابع وهو خلاف موضوع الشرع والعقل قیل قد ذکرنا ان الوصف اذا کان مقصودا یسقط الاصل بفواتہ وههنا کذلک لان التکبیر فی هذه الایام من شعائر الاسلام و ذلک یختص بصفة ∴ الجهر فیسقط بسقوطہ لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف فانّ قیل التشریق یستعمل لمعان بمعنی بتقدیر لحم الاضاحی فی شمس و بمعنی التکبیر و بمعنی صلوة العید و علی کل تقدیر لا یستقیم اضافة الایام الیہ اما علی الاول فلان لحم الاضاحی تقدر فی ثلاثة ایام فقط الحادی عشر من ذی الحجة والثانی عشر و الثالث عشر ولا یقع شیء من التکبیرات فی هذه الایام عند ابی حنیفة رحمہ اللہ فلا معنی لاضافة الایام ایام الیہ و عندهما لا یقع جمیع التکبیرات فیها بل بعضها و اما الثانی فلان قولهم تکبیرات التشریق ینافی ان یکون المراد من التشریق التکبیر لانہ یستلزم اضافة الشیء الی نفسہ و اما علی الثالث فلان ایام صلوة العید الاضحی ثلاثة العاشر من ذی الحجة والحادی عشر والثانی عشر و اما لعرفة و الثالث عشر فلیسا من ایام العید بالاجماع فلا معنی للاضافة ایضا

وهو التكبيرات ١٢

قیل یمکن ان یراد الثانی و قولهم تکبیرات التشریق محمول علی حذف المضاف ای تکبیرات ایام التشریق وکذا یمکن ان یراد الثالث واضافة

ای تکبیرات ایام فیها التکبیر ای فیها جواز التکبیر ۱۲

الایام الی التشریق بطریق المجاز لمجاورة یوم عرفة و الثالث عشر من العید او بطریق التغلیب فلیتأمل وقلنا فی ترک قرأة الفاتحه فی الاولین او فی احدیهما والقنوت فی الوتر و التشهد یحتمل القاعدة الاولی والثانیة وتکبیرات العیدین انه ای ترک هذه الواجبات ینجبر بالسهو ای بسجدة السهو لان الشارع جعل سجدة السهو مثلا لکلواحد من هذه الواجبات فاذا ترک شیاء منها تجب سجدة السهو لینجبر النقصان اللازم بترک واجب منها فان قیل انما تجب سجدة السهو فی ترک واجب لا مثل له فی الصلوٰة صورة اومعنی او کان له مثلا الا انه لم یقض به فی اثناء الصلوٰة الا تری ان السورة اذا سهی عنها فی الاولین قضاها فی الآخرین والفاتحه لها مثل فی الآخرین اذا ترکها فی الاولین لما ان الفاتحه مستحبة فی الآخرین فینبغی اذا ترکها فی الاولین قضائها فی الآخرین و اذا ترکها فی جمیع الصلوٰة تجب سجدة السهو کالسورة قیل ان السورة انما تقضی فی الاخرین باعتبار شبهة الاداء لان موضع القرأة جملة الصلوة لاطلاق قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القران اذ المراد القراءة فی الصلوة و الشفع الاول تعین للقراءة بالحدیث وهو غیر قطعی فبقی للشفع الثانی بشبهة کونه محلا للقراءة فلذا وجب قضاءها الشبهة الاداء واما الفاتحه فشرعت فی الاخریین علی سبیل الاحتیاط لا بطریق النفلیة کما تقرر لقوله صلی اللہ علیه وسلم لاصلوٰة الا بفاتحة الکتاب فاذا کانت شرعیتها لا بطریق النفلیة لم یستقم قضاءها لان القضاء صرف ماله الی ما علیه ولیس فیها معنی الاداء لوجوبها فی جمیع الرکعات وأما قرأتها مکررة فخلاف المشروع کذا قالوا ولذا تجب سجدة السهو اذا سهی عنها عن الاولین لکنه یشکل علیه ما صرح به بعض الفقهاء من ان قراءة الفاتحة فی الاخرین مستحبة فکانت الفاتحة مشروعة نفلا فینبغی ان یجب قضاءها فی الاخرین هذا حاصل ما ذکر الشارح

لانه جزء اداء

ای اذا ترک الفاتحة الاولین ۱۲ ع

و یمکن ان یجاب بانالانسلم انها مستحبة فی الاخریین عند القائل بذلک علی وجه القراءة ولئن سلمنا انها مستحبة علی وجه القراءة وسلمنا شرعیتها نفلا قلنا القائل بذلک لم یمنع قضاء الفاتحة فی الاخریین لعدم المثل بل لوجه اخر وهو ان قراءة الفاتحة فی الشفع الاوّل شرعت علی وجه یترتب علیها السورة فلو قضاء ها فی الاخریین یترتب الفاتحة علی السورة و هذا خلاف الموضوع ای قراءة الفاتحة بعد قراءة السورة خلاف موضوع القراءة بخلاف ما اذا ترک السورة لانه امکن قضاء ها علی وجه المشروع و هوالترتب علی الفاتحة و اما فوات الوصل بالفاتحة ای انتفاء کون السورة موصولة بالفاتحة فلیس بخلاف موضوعها من کل وجه فلم یعتبر وجاء فی قضاء السورة فی الاخریین لفظ الاستحباب دون الوجوب اعتبارا لهذه المخالفة ولوطواف الفرض وهو طواف الزیارة محدثا ینجبر ذلک ای نقصان الطواف بالدم یراد بالدم الشاة فی کل موضع الا اذا طاف طواف الزیارة جنبا اوجامع بعد الوقوف بعرفات فحینئذ یراد بالدم البدنة وهو مثل له شرعا وعلی هذا ای علی ان الاداء القاصر ان امکن جبرالنقصان فیه بالمثل ینجبربه ولا یسقط لوادی المدیون درهما زیفا مکان جید فهلک الزیف عند القابض لا شئ له ای للقابض علی المدیون عند ابیحنیفة لانه ای الشان لامثل لصفة الجوده منفرده عن الاصل لاصورة ولا معنی امّا صورة فلانها عرض یستحیل قیامها بذاتها فلا یمکن فصل العرض عن العین و أمّا معنی فلان الجودة لا قیمة لها فی الاموال الربویة لقوله صلی الله علیه وسلم جیدها وردیها سواء حتی یمکن جبرها وانما قید بقوله فهلک لانه اذا کان قائما فی ید رب الدین ولم یکن له علم بالزیافة وقت القبض کان له ان یفسخ الاداء ویطالبه بالجیاد احیاء لحقه فی الوصف و انمّا قال عند ابیحنیفة احتراز عن قول ابییوسف فانه قال بضمن مثل ما قبض احیاء لحقه لان حقه یراعی فی الوصف کما فی القدر فیرد مثل المقبوض ویستوفی الجیاد

وهذا عمل بالاستحسان و القیاس ما ذهب الیه ابوحنیفةؒ وقد قوی باطن هذا القیاس فیکون راجحا علی الاستحسان و ذلک لان اثره قوی لان مالا مثل صورة ولا معنی لا یضمن فی کثیر من الصور بالاجماع فکذا فی هذه الصورة فتامل ولوسلم الغاصب او البائع العبد مباح الدم بجنایة ٭ عند الغاصب اوعند البائع بعد البیع فان هلک العبد عند المشتری اوعند المغصوب منه قبل القضاء للزمهٗ ای المشتری الثمن وبرئ الغاصب من الضمان لوجود اصل الاداء و ان قتل العبد بتلک الجنایة استند الهلاک الی سببه ای سبب الهلاک وهو الجنایة فصار الاداء کانه لم یوجد الاداء عند ابیحنیفةؒ من باب وضع المظهر موضع المضمر ویحتمل ان یکون الضمیر فی کان للشان فیکون الضمیر فی موضعه فیرجع بقیمته المغصوب علی الغاصب و بجمیع الثمن علی البائع لان الاداء کان ناقصا وعندهما هذا تسلیم کامل لان العیب لا یمنع تمام التسلیم وهو عندهما فیرجع بالنقصان و الخلاف فی صورة البیع دون الغصب ولقائل ان یقول ایراد هذه المسئله و مابعدها فی هذا المقام مشکل لانها عطف بین الظاهر علی المسائل المتفرعة علی الاصل المذکور وهو انه ان امکن جبرالنقصان بالمثل ینجبربه ولا یسقط ولیس فی هذه المسئلة و ما بعدها جبرالنقصان بالمثل ولا سقوط کذا ذکره الشارح و اجیب بان اداء الزیوف مکان الجیاد اداء قاصر و هذاالمسئلة متفرعة علی هذا الاصل فتأمل و المغصوبة الجاریة اذا رُدّتْ علی المالک حاملا انما لم یقل حاملة لانه صفة مخصوصة بالمؤنث کالطالق بفعل ای بالزنا عند الغاصب سواء کان العلوق من زنا الغاصب او بزنا ٭ رجل آخر و انما اولنا الفعل بزنا لان الحمل اذا کان من زوج لها اومن المولی فلا ضمان علی الغاصب فی شیٔ من ذلک فماتت بالولادة عند المالک لایبراء الغاصب عن الضمان ای ضمان القیمة عند ابیحنیفةؒ لان سبب الولادة وهو العلوق حصل عند الغاصب فکانت علة الهلاک التی هی ترادف الآلام

ضمانه ... [illegible] ... فيكون الهلاك [illegible] حاصلا بسبب عند الغاصب [illegible]

[illegible] ... سببا للهلاك [illegible]

و انما سببه الولادة التی حصلت عند المالک و انما قید بالولادة لانها اذا ماتت بسبب آخر غیر الحمل کما اذا قتلت الجاریة رجلا عمدا عند الغاصب فردها علی المالک ثم قتلت عند المالک قصاصا فعلی الغاصب قیمتها اتفاقا ثم الاصل فی الباب ای فی باب الایتمار و تسلیم الحقوق و هو الاداء لانه اتیان علی عین ما وجب علیه کاملا کان او ناقصا و هو موجب الامر و انما یصار الی القضاء عند تعذر الاداء لان القضاء خلف عن الاداء ولایصار الی الخلف الا عند تعذر العمل بالاصل ولهذا ای ولاجل ان الاصل فی الباب هو الاداء یتعین المال فی الودیعة والوکالة والغصب بان اودع رجلا دراهم او وکل ان یبیع بهذه الدراهم او یشتری بها او غصب دراهم رجل فان دراهم ∴ فیها متعینة تحقق الاداء حتی لا یکون لهؤلاء ان یستبدلوا بها دراهم آخر لانه قضاء اعلم ان الدراهم والدنانیر لایتعینان فی العقود و الفسوخ عندنا خلافا للشافعی رح و فی الودیعة والوکالة و الغصب یتعینان اجماعاً ولو اراد المودَع والوکیل والغاصب ان یمسک العین ای عین مال الودیعة و مال الغصب و مال المؤکل به و یدفع الی المالک مایماثله ای العین لیس له ای لکلواحد منهم ذلک ای امساک العین و دفع مایماثله لانه قضاء مع القدرة علی الاداء ولوباع انسان شیأ وسلمه ای البائع ذلک الشئ المبیع فظهر به بذلک الشئ المبیع عیب کان عند البائع کان المشتری بالخیار بین الاخذ والترک ای اخذ المبیع و ترک لان هذا الاداء قاصر فبالنظر الی القصور ثبت له ولایت الرد و بالنظر الی اصل الاداء یثبت له ولایة الاخذ ولیس له ان یمسک المبیع و یاخذ النقصان فان قیل الخیار ثبت باعتبار ظهور العیب لاباعتبار ان الاصل فی هذا الباب هو الاداء فکیف یصح

التفريع على هذا الاصل قيل لما كان مقتضى العقد ان يكون المعقود عليه سليما كان القياس فيما اذا وجد المبيع معيبا ان يطالب المشترى بمثل المبيع المودى الى البائع لكن لما كان الاصل فى الباب هو الاداء كاملا او ناقصا و قد وجد قلنا لا يصار الى مطالبة تسليم المثل الذى هو قضاء و يكون المشترى بالخيار و باعتبار ان الاصل هو الاداء كاملا كان او ناقصا و الجار و المجرور متعلق بقوله يقول الشافعى حكاية حالة ماضية الواجب رد العين المغصوبة و ان تغيرت فى يد الغاصب تغيرا فاحشا سواء تغيرت بفعل الغاصب او بفعل غيره و التغير الفاحش هو ان يزول اسم العين و اعظم منافعهما و يجب الارش اى ضمان النقصان بسبب النقصان يريد به فضل مابين القيمتين يعنى ∴ ارش ما قوم المغصوب سليما و معيبا فيضمن الغاصب ما زاد على قيمة المعيب و هذا عنده و عندنا اذ تغيرت العين المغصوبة زال ملك المغصوب منه عنها و ملك الغاصب و ضمنها و لا يحل له الانتفاع حتى يؤدى بدلها و على هذا اى على ما ذكر من مذهب الشافعى لو غصب حنطة فطحنها او ساجة فبنى عليها اى على الساجة دارا او شاة فذبحها و شوّاها او عنبا فعصرها انث الضمير لان العنب مؤنث سماعى او حنطة فزرعها و نبت الزرع اى المزروع او ثوبا فقطعه قميصا و خاطه او صفر فصاغه آنية او حديدا فضربه سيفا و كذا كل فعل تغير به العين المغصوب تغيرا يزول به اسمها و اعظم منافعها كان ذلك المغصوب المتغير تغيرا فاحشا ملكا للمالك لان العين باق فيبقى فلا يصلح سببا للملك فصار كما اذا انعدم الفعل اصلا و قلنا جميعها اى جميع الاشياء المذكورة فى المسائل المسطورة للغاصب لانه احدث فيها صفة متقومة صيرت المالك هالكا من وجه الا ترى انه يتبدل به الاسم و فات معظم المقاصد و الشئ ∴ انما تقوم بصورته و معناه و حقه فى الصفة قايم من كل وجه فيترجح على الاصل الذى هو فائت من وجه و لا نجعل فعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من حيث انه احدث

فيها الصفة و يجب عليه اى على الغاصب رد القيمة اى اعطاؤها ولو
غصب فضة فضربها دراهم او غصب تبرا اى ذهبا غير مضروب فاتخذها
دنانير او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك عنها فى ظاهر الرواية اى فى رواية
المبسوط والجامعين و الزيادات و انما لا ينقطع لانه ليس فيها تغيرا
فاحشا اما فى الذهب و الفضة فلان العين باقى من كل وجه الا ترى ان
الاسم باق لان الدراهم و الدنانير تسمى ذهبا وفضة و معناه الاصلى
وهو الثمنية وكونه موزونا باق حيث جرى فيه الربوا وهذا عند ابيحنيفة
و قالا ملك الغاصب الدراهم والدنانير و عليه رد مثلها لانه احدث
فيه صنعة معتبرة صار حق المالك هالكا من وجه و اما فى الشاة فلان
اسمها بعد الذبح باق يقال شاة مذبوحة كما يقال شاة حية وكذلك
اى و مثل المذكور لو غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق
المالك فى ظاهر الرواية لان معظم مقاصد القطن الغزل وقد حصل المقصود
به فكان القطن قائما و بحصول المقصود لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما
يقصد به النسج و قد حصل و يشكل على هذه المسائل مسئلة الساجة
لبقاء اسمها وصورتها و معناها كذا ذكر الشارح و اجيب بانا لا نسلم بقاء
معناها لان مقاصد الساجة مختلفة و منافعها متفاوتة فاذا بنى عليها دارا
لا يحصل منها المقاصد المختلفة و المنافع المتفاوتة وصارت متعينة لمقصود
واحد فعند بناء الدار عليها تغير تغيرا فاحشا و ذكر فى الذخيرة اذا
غصب من آخر قطنا فغزله و نسجه او غصب غزلا فنسجه ينقطع حق المالك
وان غصب قطنا فغزله ولم ينسجه ففيه اختلاف المشائخ والصحيح انه
ينقطع و ينفرع من هذا اى مما يتقدم من ان المغصوب اذا صنع فيه الغاصب
حتى تغير تغيرا فاحشا يغير حقه و يجعل المغصوب كالهلاك حتى يزول
الملك عنه ويدخل فى ملك الغاصب وهذا عندنا و اما عند الشافعى ؒ
المعتبر هو الاصل و ان كان باقيا من وجه حتى لا يزول عنه ملك المالك
مسئلة الاعيان المضمونة فان المغصوبات اذا تغيرت تغيرا فاحشا

يجب على الغاصب ضمان قيمة عندنا وضمان نقصانه عنده والمراد من قوله و يتفرع من هذا مسئلة اعيان المضمونة فان المغصوب لايملك باداء الضمان عند الشافعیؒ و عندنا يملك الغاصب عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضى و ذلك لان الاداء لما كان هو المتعين لكونه اصلا كان رد المغصوب مادام قائما فی نفسه هوالواجب فلذا لا يدخل فی ملك الغاصب عند الشافعیؒ ولذا قال لوظهر العبد المغصوب بعد ما اخذ المالك كلمة مامصدرية ای بعد اخذ المالك ضمانه من الغاصب كان العبد ملكا للمالك لعدم الانقطاع حقه بالغصب والضمان والواجب على المالك رد ما اخذ من قيمة العبد وعندنا يملكه الغاصب لانقطاع حقه بالغصب والضمان و اما القضاء فنوعان كامل وقاصر فالكامل منه ای من القضاء تسليم مثل الواجب صورة و معنى كمن غصب قفيز حنطة — فاستهلكها ای الحنطة ضمن قفيز حنطة و يكون المؤدی مثلا ÷ للاول ای للمستهلك صورة و معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان الغرض الحاصل من المضمون كالغرض الحاصل من المغصوب وكذلك ای و مثل الحكم المذكور الحكم فی جميع المثليات وهی المكيلات كالحنطة والشعير وغيرهما و الموزونات كالذهب والفضة ونحوهما وكالعدديات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة التفاوت ÷ بين احادها واما غير المثليات فمثل الحيوانات والثياب فان ثوبا لا يماثل ثوباً من جميع الوجوه ولهذا يتفاوتان قيمةً لا محالةً وكذلك الحيوانات فلهذا وجب القيمة عند اهلاك العين فی غير المثلی لتعذر رعاية المماثلة بينهما صورة ومعنى للتفاوت الفاحش بين امثالها واما القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا فكان اولى واما القاصر فهو مالا يماثل الواجب صورة و يماثل معنى كمن غصب شاة فهلكت فی يده ضمن قيمتها ای قيمة الشاة لان حق المستحق فی الصورة و المعنى الا ان حقه فی الصورة قد فات للعجز من القضاء فبقی حقه فی المعنى و القيمة مثل شاة من حيث المعنى

لانها تعادل الشاة فی المالیة و تقوم مقامها و لذا سمیت قیمة لاعن الصورة و الاصل فی ضمان العدوان والغروض هو القضاء الکامل ای اداء المثل صورة ومعنی لان فیه رعایة حق المستحق صورة ومعنی فلا یصار الی القاصر الا عند العجز عن الکامل قال ابوحنیفة اذا غصب مثلیا کالحنطة مثلا فهلک المثلی فی یده ای الغاصب والقطع ذلک ای المثلی اقام اسم الاشارة مقام الضمیر عن ایدی الناس ضمن ای الغاصب قیمته ای المثلی یوم الخصومة والقضاء عند ابیحنیفة لان العجز عن تسلیم المثل الکامل انما یظهر عند الخصومة والقضاء فاما قبل الخصومة فلا یظهر العجز لتصور حصول المثل الکامل من کل وجه وما مالا مثل له لاصورة ولامعنی لایمکن ایجاب القضاء فیه بان یتربص حتی یاتی اوانه ومع احتمال المثل الکامل لم یشرع المثل القاصر وقال ابو یوسف ضمن قیمته یوم الغصب لانه هو الموجب للضمان لاوقت الخصومة فاعتبار قیمته المضمونات وقت تحقق سبب الضمان اولی من اعتبارها وقت الخصومة وقال محمد ضمن قیمة یوم الانقطاع عن ایدی الناس لان الواجب هو المثل و انما یصار الی القیمة للعجز عنه والعجز انما یتحقق عند الانقطاع عن ایدی الناس ولقائل ان یقول اصل ابیحنیفة منقوض فی مواضع احدها فی جواز التیمم فانه اعتبر فیه العجز عن الاصل وهو الماء فی الحال حتی جوز التیمم فی اول الوقت بل قبل الوقت مع احتمال وجدان القدرة علی الاصل بعد ذلک وثانیها فی جواز الفدیة للشیخ الفانی فانه اعتبر فیه العجز عن الاصل وهو الصوم فی الحال مع وجدان القدرة علی الاصل فی المستقبل حتی اوجب الفدیة فی الحال ثم اذا قدر علی الصوم یلزمه الصوم وتقع الفدیة تطوعا وثالثها فی الحلف علی مس السماء فانه اعتبر فیه العجز عن الاصل وهو البر فی الحال فی لزوم الکفارة مع احتمال القدرة علی الاصل فی المستقبل وایضا له ان یقول ان اباحنیفة اعتبر فی غصب غیر المثلی بعد هلاک العین قیمته یوم الغصب لا قیمة یوم الهلاک و ینبغی علی اصله ان یعتبر قیمه یوم الهلاک اذ العجز عن رد العین یحصل

يوم الهلاك لا قبله واجيب بان كل ذلك يوجب كون القيمة واجبة يوم الغصب
على تقدير العين فى ذوات القيم وعلى تقدير هلاك العين وانقطاع
المثل عن ايدى الناس فى ذوات الامثال ولا نزاع فيه لكن وجوبها يحتاج
الى التعين وتعينها انما يكون يوم الخصومة فتلزم قيمته ذلك اليوم على
ان التضمين بمنزلة المبادلة فيعتبر فى تعين البدل يوم المبادلة ولهذا اى
ولاجل ان مالا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه اولا-
جل ان القضاء يسقط فيما لا مثل له لا صورة ولا معنى قلنا ان المنافع اى
الاعيان لا يضمن بالا تلاف وصورة اتلاف منافع الاعيان ان يستعمل الاعيان
المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت فانه لايجب
ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها لان ايجاب الضمان بالمثل اى
بمثل المنافع متعذرة لان المنافع تتفاوت تفاوتا كثيرة على حسب تفاوت
اعيانها فان منفعة عبد مثلا لا تماثل منفعة عبد آخر للتفاوت بين المنفعتين
وايجاب العين كذلك اى ايجاب الضمان بالعين اى بالدراهم والدنانير
فى بدل المنافع ۱۲
مثلاً مثل الضمان بالمثل متعذر ايضا لان العين لا يماثل المنفعة لا صورة
ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع اعراض لا تقوم بنفسها
والعين يبقى وتقوم بنفسها وبينهما تفاوت عظيم وان المنافع اعراض
لا تبقى زمانين بل كما وجد فتلاشى فلا يمكن احرازها ومالا يحرز لايمكن
تقويمها ومالا يتقوم لا يمكن فيه ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوى
هوالقيمة كذا قال او فى كلا الوجهين اشتباه وهو ان الاجارة انما شرعت
فى الشرع بناء على تقوم المنافع وقيمتها معلومة بتقديرها بالازمنة وبا-
نفسها معاً عند التجار وغيرهم
من غير نكير كذا ذكر الشارح تم شرح عليها صاحب
المعدن الشاشى فالشارح الثانى يسمى الاول شارحا ۱۲] واجيب بان القياس
يمنع جواز الاجارة لاستحالة احراز المنفعة حقيقة لعدم بقائها الا انا جوزناها
استحسانا بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة دفعا للضرورة

وقضاء الحوائج فان من احتاج الى سكنى دار وخدمة عبد وركوب دابة ولا يمكنه ان يشترى فلابد من الاستيجار والضرورة لا تعدى عن محلها و الدليل على جوازها بطريق قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة انه لو اضيف العقد الى المنافع فقيل اجرتك منافع هذالدار بكذا لم يجز فعلم ان العقد يرد على العين ثم ينتقل الى المنفعة على حدوث المنفعة شيأفشيأ فبقى الاثم حكما له اى للغصب اوالاتلاف وانتقل جزاءه اى الغصب والاتلاف الى دار الآخرة ولهذا المعنى اى لاجل ان مالا مثل له لاصورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه او لاجل ان المنافع لا تضمن بالاتلاف لا تضمن منافع البضع المملوكته للزوج اذا تلفت بالشهادة الباطلة اى الكاذبة على الطلاق يعنى اذا شهد شاهدان على رجل انه طلق امرأته ثلاثا بعد الدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لا يضمنان للزوج شيئًا عندنا وعند الشافعى يضمنان للزوج قيمة البضع وهو مهرمثلها و ذلك لان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون تقومه فى احدى الحالتين تقومه فى الحالة الأخرى ولا بقتل منكوحة الغير اضافة المصدر الى المفعول لا يضمن منافع البضع اذا اتلفت بقتل رجل منكوحة الآخر يعنى اذا قتل رجل منكوحة الآخر لم يضمن القاتل للزوج شيأ عندنا وعند الشافعى يضمن قيمة البضع وهو مهرالمثل و ذلك (اى عدم ضمان المنافع بالاتلاف ثابت) لان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما (اى بين ملك النكاح والمال) لاصورة ولا معنى و ما استدل به الخصم انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا فهو ممنوع (اى مسلم) لان التقوم عند ثبوت البضع المراءة لا الملك الوارد عليه فلا يلزم من تقومه تقوم الملك الوارد عليه لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا يتملك مجانا فان ما يتملكه المرء مجانا لا يعظم خطره و ذلك محل له خطر مثل النفس لان النفس يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود وولى ولا عوض فان قيل شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج عندنا فلولم يكن البضع

متقوماً عند الزوال لماضمن الشهود شيأ قيل لا يضمنون شيأ من قيمة ما اتلفوا وهو البضع لان قيمته مهر المثل تاما على زعم الشافعیؒ ولا يغرمونه بل يغرمونه نصف المسمى وان كان اقل من المهر المثل و اكثر منه و انما يغرمون نصف المسمى لِعَود المعقود عليه وهو منافع البضع اليها حصل بشهادتهم لان وقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع المسمى اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم يكن بانتهاء النكاح بان مات الزوج و وقوع هذه الفرقة مضافاً الى الزوجة كان محتملاً بان ارتدت المرأة او امكنت ابن زوجها و الشهود باضافة الفرقة الى الزوج منعوا العلة المسقطة من ان تعمل عملها فى سقوط النصف فكانهم فَوَّتُوْا ايده من ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطله و وجد هذا المعنى ههنا لان الشهود اثبتوا يدها على ذلك النصف و ازالوا يده عنه و لقائل ان يقول ان احتمال سقوط نصف المهر من جانب المرأة نادر لم ينشاء عن دليل بل على خلاف الظاهر و بناءُ الاحكام على امر موهوم غير جائز فكيف يعتبر هذا الاحتمال لايجاب التضمين و اجيب بأنَّ هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر لان الاصل فى الذمم عدم الوجوب كذا قيل فَفِى هذا السوال و الجواب نظر اما السوال فلانه ليس الشرط فى الشهادة ان يشهدوا على وفاق الظاهر و اما الجواب فلان الاصل فى الذمم و ان كان عدم الوجوب لكن ؞ اذا لم يقم عليه دليل فاذا قام الدليل صار هو الاصل وهنا قد قام الدليل و لا اذا تلفت بالوطى حتى لو وطی انسان زوجة انسان لا يضمن الواطی للزوج شيأ و فى ذكر هذه المسئلة تفريعا تعسف الا اذا ا الشرع بالمثل هذا ؞ استثناء من قوله فاما ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء اى الا اذا اورد الشرع بالمثل فح يجب القضاء بما ورد به الشرع بالمثل مع انه اى ما ورد به الشرع لا يماثله اى الفائت صورة ولا معنى فيكون المثل الوارد شرعا مثلا له اى للفائت شرعا فيجب قضاء اى الفائت بالمثل الشرعی و نظيره ما قلنا ان الفدية وهو البدل الذی يتخلص به عن مكروه توجه

اى الفرقة التى وقعت قبل الدخول غير مضاف الى الزوج ولا تكون بانتهاء النكاح ١٢ الترجمة

اليه فى حق الشيخ الفانى وهو من لا يطيق الصوم الى الموت لانه قريب الى الفناء او لانه فنيت قواه مثل الصوم لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه فحذف حرف النفى لدلالة قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يدل على ايجاب الصوم على الجميع فلو جريت هذه الآية وهى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الظاهر تلزم الفدية على المطيقين على الصوم والصوم على غير المطيقين على الصوم و هذا عكس المعقول و نقض الاصول والدية فى الخطاء مثل النفس لقوله تعالى فدية مسلمة الى اهله مع انه اى الشان لا مشابهة اى لا مماثلة بينهما اى بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر لان الصوم عرض والفدية عين و اما معنى فلان الصوم تجويع النفس ومعنى الفدية اشباع الجايع وكذا بين النفس المقتول و بين الدية لان الآدمى مالك مبتذل و المال والمملوك متبذل فلا يتماثلان عقلا اذ المالكية سمة القدرة و المملوكية سمة العجز انما يتماثلان شرعا بجعل الشرع اياهما متماثلين فان قيل ما الفرق بين الصوم و بين الصلوة بالايماء والصلوة بالتيمم حيث يقع الصلوة مجزية لا تعاد بعد القدرة على الركوع والسجود و بعد القدرة على الوضوء و الفدية لا يقع مجزيه بعد المقدرة على الصوم و يلزم الصوم مع ان كلاً منهما خلف قيل سلمنا ان كلا منهما خلف لكن الفدية فى باب الصوم و وقته العمر فيشرط دوام العجز فى العمر فلا يتحقق العجز عن الصوم الا اذا مات على العجز فاذا قدر بعد ذلك ظهر ان القضاء بالفدية قد وقع قبل تحقق العجز عن الصوم ويصير المؤدى تطوعا بخلاف الصلوة بالايماء والتيمم فانه اداء مقدر بمقدار معلوم لا جميع العمر فيشترط دوام العجز فى تمام ذلك الوقت دون جميع العمر فاذا تحقق العجز فى ذلك الوقت سقط ما عجز عنه و وجب ما قدر عليه من الخلف فاذا ادى الخلف فقد ادى ما وجب عليه فلا يضر حصول

القدرة به ذلک لحصول المقصود بالخلف فان قیل لو ادی الصلوة فی اول الوقت بالایماء او بالتیمم ثم قدر علی الرکوع والسجود او علی الماء فی اخر الوقت لا یلزم الاعادة فلو کان دوام العجز فی تمام ذلک الوقت شرطاء للزمه الاعادة قیل عدم القدرة فی اول الوقت اقیم مقام عدم القدرة فی کل الوقت لکونه دلیلاً علیه تیسرا فیجوز بالایماء والتیمم فی اول الوقت فلا ینقض بحدوث القدرة بعد باعتبار وجود العجز تقدیراً لا باعتبار عدم الشرط العجز اشتراط دائما **فصل فی النهی** لما فرغ من بیان الامر شرع فی بیان النهی وهو قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء لا تفعل النهی نوعان نهی عن افعال الحسیة وهی التی لا یتوقف وجودها علی الحس دون الشرع کالزنا وشرب الخمر والکذب والظلم فانها افعال متحقق حسا ممن یعلم الشرع وممن لا یعلم الشرع ولا یتوقف وجودها علی الشرع ونهی عن التصرفات الشرعیة وهی التی یتوقف اعتبار وجودها علی الشرع کالنهی عن الصوم یوم النحر والصلوة فی الاوقات المکروهة وبیع الدرهم بالدرهمین۔ فان الصوم لغة الامساک ثم زید علیه الوقت والنیة والطهارة من الحیض والنفاس والایمان شرعا والصلوة لغة الدعاء زید علیه فی الشرع اشیاء هی ارکان کالقیام والقراءة والرکوع والسجود والشروط کالطهارة عن الحدث والخبث وستر العورة والاستقبال والنیة وکذا زید فی البیع والاجارة علی المعنی اللغوی اشیاء شرعیة بعضها یرجع الی الاهل وبعضها یرجع الی المحل فکانت هذه الاشیاء امور شرعیة لانها توقف علی الشرع فان قیل البیع والاجارة لم یتوقف تحققها علی الشرع فان اهل الملک کلهم یتعاطونها من غیر شرع وقد کانا قبل الشرع ایضا قیل انهم یتعاطونها مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان یکون بعت واشتریت عقدا عندهم بحیث یترتب علیه احکام لا یکاد یضبط فلا بل انما یثبت بالشرع کذا فی الکشف وفیه نظر لانه لا یطابق السوال فی صورة التعاطی والجواب فی صورة غیر التعاطی ولقائل ان یقول لا فرق بین الافعال الحسیة ولا الشرعیة لانک ان اعتبرت الفرق بینهما باعتبار الوجود

ای لا ینتهی الی الضبط والحفظ ۱۲
ای فلا یکون مما یتعاطونه ۱۲
فعال

فلا شک انه کما لا یتوقف وجود الزنا و شرب الخمر علی ورود الشرع بل یمکن وجودهما قبل ورود الشرع و ان اعتبرت الفرق بینهما باعتبار الاحکام فلا شک انه کما تتوقف معرفته حکم الصوم و الصلوة وهو الفرض وحکم البیع وهو ایجاب الملک علی ورود الشرع فکذا یتوقف معرفة حکم الزنا و شرب الخمر و هو الحرمة و وجوب الحد علی ورود الشرع ایضا فلا یستقیم تنویع النهی الی النهی عن افعال الحسیة والی النهی عن افعال الشرعیة واجیب بان الفرق بینهما باعتبار الوجود فان الافعال الحسیة لا یتوقف وجودها علی الشرع وان توقف حکمها علیه بخلاف الافعال الشرعیة حیث یتوقف وجودها علی الشرع لانها کانت مجملة عرفت ببیان الشرع ولا یمکن وجود المجمل الشرع بلا بیان الشرعی فاعرف وحکم النوع الاول وهو النهی عن لفعال الحسیة ان یکون المنهی عنه هو عین ماورد علیه النهی فیکون عینه ای عین ماورد علیه النهی قبیحا فلا یکون مشروعا ✤ اصلا ای لا ذاتا و وصفا وهذا الاخلاف فیه لاحد لان النهی یدل علی القبح فی النهی عنه فیصیر الی الکامل وهو ما یکون قبحا لعینه ولان الاصل ان یثبت القبح باقتضاء النهی فیما اضیف الیه النهی لا فیما لم یضف الیه النهی فلا یحمل علی القبح لغیره لان القبیح فی الحقیقة ذلک الغیر لا ما اضیف الیه النهی فلا یترک هذا الاصل من غیر ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امکن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا یمتنع وجودها بسبب قبح الا اذا قام الدلیل علی خلافه قبح یصیر قبیحا لمعنی فی غیره کالنهی عن الوطی فی حالة الحیض وعن اتخاذ الدواب کراسی و المنتی فی نعل واحد وغیر ذلک من المناهی التی وردت عن الافعال الحسیة التی قبیحة لغیرها فان الدلیل قد دل علی النهی ههنا بمعنی الاذی و الشفقة لا لعین هذه الاشیاء وحکم نوع الثانی وهو النهی عن الافعال الشرعیة ان یکون المنهی عنه غیر ما اضیف الیه النهی فیکون هو ای المنهی عنه حسنا بنفسه قبیحا لغیره فیکون المباشر ای فاعل المنهی عنه مرتکبا للحرام لغیره ای غیر ما اضیف الیه النهی لا بنفسه کالصوم فی یوم

النحر منهی عنه لقوله صلی الله علیه وسلم الا لا تصوموا فی هذه الایام فالمنهی عنه هو الاعراض عن ضیافة الله تعالیٰ لا الصوم نفسه فیکون الصوم حسنا بنفسه قبیحا لغیره و ذلک لان النهی یقتضی تصور المنهی عنه کما یقتضی قبحه لان الله تعالیٰ ابتلی عباده بالامر والنهی بناء علی اختیارهم فمن اطاعه بالایتمار بما امر به والانتهاء مما نهی عنه باختیاره اثابه ومن عصاه عاقبه والابتلاء بالنهی انما تحقق اذا کان المنهی عنه متصور الوجود بحیث یکون اتیانه و ترکه باختیاره واما اذا لم یکن متصور الوجود یکون العدم مضاف الی انعدامه فی نفسه لا الی انعدام العبد ایاه فلا یحصل الثواب بالامتناع عنه و لا العقاب بالاقدام علیه فلا یحصل معنی الابتلاء والابتلاء امر مقصود من النهی و تصوره من حیث الشرع انما یکون اذا کان مشروعاً فاما اذا لم یکن مشروعا لم یتصور وجوده و ان کان یتحقق حسا لما انّ تصوره عُرِفَ بالشرع لا بالحس واذا لم یتصور وجوده شرعا لا یکون مقدور العبد فیکون النهی نهیا للعاجز ونهی العاجز قبیح وهو من الشارع محال لانه بمنزلة قول القایل للاعمی لا تبصر وللاُمّی لا تقراء وهو قبیح فکذا هذا فوجب اثبات القبح علی وجه لا ینافی تصور المنهی عنه یتحقق العمل بکل واحد من مقتضی النهی وهو ان یجعل القبح وصفا للمنهی عنه فیصیر مشروعا باصله غیر مشروع بوصفه فیصیر فاسدا لا باطلا الا اذا قام الدلیل علی خلافه ثم یصیر قبیحا لمعنی فی عینه کالنهی عن صلوة المحدث وبیع الحرّ فانّ الدلیل قد دل علی عدم شرعیتها لعدم الاهلیة (ای المحدث ١٢) و المحلیة (ای الحر ١٢) فیصیر باطلا لا فاسدا بخلاف الفعل الحسی لان ثبوت القبح لعینه لا ینافی وجوده حسا فیکون متصور الوجود مع ثبوت کمال القبح فیه لِاَنَّ تصوره لا یعتمد المشروعیة لانه یوجد حسا فلا یمنع وجوده بسبب القبح فامکن اثباته علی وجه الکمال وهو ان لا یبقی مشروعا اصلاً و وصفاً وسیاتی الاشارة الی ما ذکرناه فی المتن بعد السطر وقال الشافعی رح فی البابین (ای النهی الحسی و الشرعی ١٢) ان النهی فی المطلق ینصرف الی القبیح لعینه قولا

بکمال القبح کما قلنا فی الحسن لان النہی فی القبح اقتضاء القبح حقیقۃ
کالامر فی اقتضاء الحسن ولان المنہی عنہ معصیۃ فلا یکون مشروعا
لما بینہما من التضاد وعلی ہذا ای علی ان النہی عن التصرفات الشرعیۃ
یکون حسنا بنفسہ قبیحا لغیرہ قال علمائنا ان النہی عن التصرفات الشرعیۃ
یقتضی ٭ تقریرہا ای ابقاہا علی ما کان یراد بذلک ای بقولہم ان النہی
عن التصرفات الشرعیۃ یقتضی تقریرہا ان التصرف بعد النہی یبقی مشروعا
کما کان لانہ ای التصرف بعد النہی لولم یبق مشروعا لکان العبد عاجزعن
تحصیل المشروع الذی صار منہیا عنہ لانہ اذا لم یبق مشروعا لم یکن متصورا
لان تصور الفعل ٭ الشرعی انما ہو اذا کان مشروعا فاذا لم یکن متصور الوجود
لم یکن مقدور اللعبد وح کان ذلک النہی نہیا للعاجز وارتفع الابتلاء المقصود
من النہی وذلک ای نہی العاجز قبیح وہو من الشارع محال وبہ ای بما
ذکرنا ان عدم بقاء المشروع فی الافعال الشرعیۃ یوجب نہی العاجز
فارق النہی عن الافعال الشرعیۃ النہی عن الافعال الحسیۃ لانہ ای النہی
عن الافعال الحسیۃ لو کان عینہا قبیحا کلمۃ لو بمعنی ان لا یؤدی ذلک
النہی الی النہی العاجز لانہ صح ای النہی عن الافعال الحسیۃ بہذا الوصف
ای بوصف کونہ قبیحا لعینہ لایعجز العبد عن الفعل الحسی ان لا تصورہ
لا یعتمد المشروعیۃ لانہ امکن تحقیق ہذہ الافعال مع صفۃ القبح لانہا توجد
حسا فلا یمتنع وجودہا بسبب القبح ولقائل ان یقول ان التمکن من الاتیان
بالفعل لایتوقف علی شرعیۃ الاتری ان العبد یتمکن من الامساک فی النہار
سواء کان مشروعا لہ او حراما محضا وکذا الصلوۃ والزکوۃ والبیع کذا ذکرہ الشارح
واجیب بان التمکن من اتیان الفعل یتوقف علی شرعیۃ لانہ اذا فات الشرعیۃ
لا یتصور وجودہا شرعا وان کان یتحقق وجودہ حسا لما ان تصورہ عرف بالشرع
لا بالحس و اذا لم یتصور وجودہ شرعا لا یکون مقدور العبد فالصوم مثلا
اذا کان حراما کالصوم فی حالۃ الحیض والنفاس لا یتصور وجودہ شرعا
وان کان یتحقق حسا فاذا لم یتصور وجودہ شرعا لا یکون مقدور اللعبد

يكون النهى عنه نهيا للعاجز و القائل ان يقول هذ الجواب لا يقطع الشبهة فان الفعل الشرعى قد عرف تحصيله ابتداء من جهة الشرع فلما عرف شرعا فى صورة ثم ورد النهى فى صورة اخرى وصار غير مشروع اصلا وقبيحا عينا لم يذهب عنا كيفية ايجاده التى عرفنا من قبل فى صورة لم يلزمنا نسيانه بحيث لا يمكن ان يصدر منا بيانه ان مثل الصوم يوم النحر لو حكمنا بعدم شرعية اصلا و قبحه عينا كما حكم الخصم كنا قادرين على الامساك عن المفطرات الثلث فى ايام النحر مع النية و بقى النهى نهيا و انكان مهدرا غير معتبرا اصلاً و وصفاً ولم يرتفع عنه الابتلاء و لم يصر النهى نفيا ولانسخا لبقائنا مبتلين بين ان نفعل ذلك الامساك فنعاقب و بين ان ننتهى عنه فنثاب فالحاصل ان الابتلاء انما يتعلق بكون الفعل بعد النهى مما يقدر عليه المكلف وقد وجد كما مر لايكون الفعل بعد النهى مشروعا ايضا فالجواب من سوال الشارح ان الفعل الشرعى كان مجملا مجهولا لم نعرف كيفية ايجاده ببيان الشرعى لكن البيان الشرعى لم يثبت الا فى ضمن حكم المشروع فبقى فى حق حكم الحرمة على اجمالة و جهالته لان البيان المقيد لايصير بيانا لمقيد آخر وما بقى على اجماله وجهالته لم يكن مقدور للعبد فاذا اورد النهى فى ذلك المقيد الذى ثبت بيانه فى ضمن المشروعية لزم بقاء المشروعية مع وجود النهى كما هو مذهب علمائنا فاعرفه فانه حسن بديع * يقطع الشبهة و يتفرع من هذا اى من النهى عن التصرفات الشرعية يوجب بقاء كونه مشروعا لئلا يلزم نهى العاجز حكم البيع الفاسد كبيع الربوا والبيع بشرط كما باع عبدا بشرط ان يستخدم البائع شهرا وحكم الاجارة الفاسدة كما آجر دارا بشرط ان يسكنها الموجر مدة معينة و النذر بصوم يوم النحر وللقائل ان حق الكلام ان يقول وصوم يوم النحر لان الكلام ههنا فى نظائر النواهى التى وردت عن تصرفات الشرعية التى مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها وصوم يوم النحر هو المشروع باصله لوجود ركنه نهارا مع النية و انما الفساد فى الوصف و هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى و اما النذر فهو صحيح عندنا

من كلوجه ولا يصح عند الشافعیؒ فلا يصلح نظير اللهم الا ان يقال النذر بصوم يوم النحر حكم الصوم فيصلح نظير على طريق التسامح لا صحته مبنية على صحت الصوم على الاختلاف وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهى عنها اى عن التصرفات شرعية فقلنا الفاء لبيان حكم البيع الفاسد يفيد الحكم عند القبض باعتبار انه اى البيع الفاسد بيع مشروع باصله لانه ايجاب وقبول من اهله فى محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد والشرط الفاسد فكانا امرين زايدين على العقد فكان بيعا مشروعا باصله ويجب نقضهٗ اى البيع الفاسد حقا للشرع باعتبار كونه اى البيع الفاسد حراما لغيره شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم لاتبيعوا الذهب بالذهب و لا الورق الا سواء بسواء الحديث وقول الراوی نهى عن بيع و شرط وغير ذلك فان النهى فيها ورد لمعنى فى غير البيع وهو الفضل الخالى عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع فان قيل لو كان هذ البيع مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لما استحق نقض اصل البيع لرعاية وصفه لان نقض الاصل لرعاية الوصف نقض الاصول وعكس المعقول لان الاصل يقوم بنفسه والوصف يقوم بالاصل فاعتباره اولى من اعتبار الوصف قيل البيع الفاسد بالنظر الى اصله يقتضى حلية الملك و بالنظر الى وصفه يقتضى حرمة الملك و دليل المحرم راجح على المبيح فيستحق نقضه ترجيحا للمحرم على المبيح احتياطا كذا قيل ولقايل ان يقول ترجيح المحرم على المبيح ليس على الاطلاق بل اذا لم يكن احد المتعارضين ذاتا والآخر صفة يشهد عليه ما ذكر ائمة الاصول الفقه واذا تعارضا ضربا ترجيح كان الترجيح بالذات احق منه بالحال اى بالوصف ولهذا قلنا صح نية صوم رمضان قبل انتصاف النهار ترجيحا للكثير على القليل وقال الشافعیؒ لا يصح ترجيحا للمحرم على المبيح فقلنا ترجيحنا يرجع الى الذات وترجيحه الى الحال فكان ترجيحنا اولى من ترجيحه فهذا شاهد صدق على ان ترجيح المحرم على المبيح فيما اذا لم يكن احد الطرفين من الترجيحين راجعا الى الذات والآخر الى الصفة وفى مسئلتنا كذلك لان قبح البيع الفاسد بالنظر الى الوصف

وعدم قبحه بالنظر ای الاصل فان قیل ینبغی ان لایکون بیع الربوا مشروعا اصلا
لان الله تعالیٰ اضاف التحریم الی الربوا فی قوله تعالیٰ وحرم الربوا کما لایکون
نکاح الام مشروعا اصلا باضافة التحریم الیها فی قوله تعالیٰ حرمت علیکم امهاتکم
قلنا اولا لان الحرمة ههنا اضیفت الی الربوا و ثمه اضیف الی محل العقد
وهو الام قیل الربوا قد یکون اسما لنفس العقد الذی فیه فضل و قد یکون اسما
لنفس الفضل و المراد من قوله ﷺ الربوا نفس الفضل لا العقد ای عقد فیه الربوا
و المراد من قوله تعالیٰ وحرم الربوا نفس الفضل للعقد والمعنی والله اعلم و
حرم اکتساب الفضل الخالی عن العوض بسبب التجارة و نحن نثبت هذه الحرمة
بسبب فساد البیع ولیس من ضرورة الحرمة انتفاء اصل الملک الاتری ان من
اشتری امة مجوسیة او مرتدة یثبت الملک له مع الحرمة ههنا مزید بحث
ذکرته فی شرح الحسامی بخلاف نکاح المشرکات و منکوحة الاب و معتدة
الغیر و منکوحته و نکاح المحارم و النکاح بغیر شهود هذا جواب اشکال یرد علی
تفریع حکم البیع الفاسد اوجواب نقض یرد علی الاصل المذکور وهو ان النهی
عن الافعال الشرعیة یقتضی بقاء المشروعیة وبیانه ان النکاح المشرکات منهی
عنه لقوله تعالیٰ ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن ونکاح منکوحة الاب منهی
لقوله تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اباءکم والنکاح فعل شرعی مع انه لم یبق مشروعا
اصلا ومعتدة الغیر منهی عنهما بقوله تعالیٰ والمحصنات من النساء لان معناه
وحرمت المحصنات من النساء والتحریم بمعنی النهی لان کلا منهما (ای من التحریم والنهی) بمعنی المنع
وکذا نکاح المحارم فانه منهی معنی لقوله تعالیٰ حرمت علیکم امهاتکم الآیة والنکاح
(قوله حرمت اخبار لیس بنهی لکن فیه معنی النهی ۱۲ ان)
بغیر شهود منهی عنه بقوله تعالیٰ الله علیه وسلم لانکاح الا بشهود فان النفی بمعنی
(جواب سوال)
النهی کما فی قوله تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فان معناه لاترفسوا
ولا تفسقوا ولا تجادلوا او هذا لانا لو جریناه علی حقیقته النفی کان اخبارا
عن عدم وقوع النکاح بغیر شهود وانه واقع حسا وشرعا فیلزم الخلف فی کلام
الشارع وانه منتفٍ و الدلیل علی ان النکاح بغیر شهود واقع اما حسا فظاهر واما
شرعا فلان ترتیب الاحکام الشرعیة علیه من ثبوت النسب و سقوط الحد

و وجوب العدة دليل على وجوده شرعا فأجاب بقوله وهذا الى آخره وحاصل الجواب انا القول ببقاء المشروعية انما هو فيما امكن اثبات الحرمة مع شرعية موجبه وههنا لم يمكن كذلك لان موجب النكاح حل التصرف وموجب النهى حرمة التصرف وهما متنافيان فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهى المذكور على النفى والنسخ والنفى لايقتضى بقاء المشروعية لان بقاءها انما يلزم فى النهى ضرورة اقتضائه تصور الفعل ليكون العبد مبتلى بين ان يأتى باختياره او يترك باختياره ولا ابتلاء فى النفى وهذا فيما (اى جعل النهى على النفى) صريح النهى (اى هذا جوابه) مثل نكاح المشركات ونكاح منكوحة الاب واما ما كان نفيا مثل قوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الا بشهود فبقى على حقيقته واما وقوع النكاح حسا فلا يدل على ان النفى بمعنى النهى لان المنفى هو النكاح الشرعى معدوم بدون الشهود ۞ وما وجد من الايجاب والقبول حسا بدون الشهود فليس بنكاح شرعى فكان النفى حقيقة واما ثبوت النسب و سقوط الحد و وجوب العدة فلا يدل على شرعيته لانها ثبت بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الاهل فى المحمل لا على صحة النكاح المحارم لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها من محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان فى محل واحد فكانت اضافة الحرمة المنهى نفى للمحل فان قيل ان نكاح حبلى من زنا نكاح شرعا مع حرمة التصرف فيه قيل انه مفيد للحل الا انه يمنع عن قربانها قبل وضع الحمل كيلا يسقى ماءه زرع غيره كما يمنع من قربان الحايض مع ثبوت الحل فيها و فيه اشكال وهو انه ليس بزرع الزانى ولهذا لم يثبت النسب منه كذا ذكر الشارح اللهم الا ان يجاب بانه زرع الزانى حقيقة ولهذا قال علماءنا ان البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزانى نكاحها و انما لايثبت النسب منه لانه نعمة والنعمة لاتنال بالسبب المحظور ولقائل ان يقول قد امكن الجمع بين اثبات الحرمة مع شرعية موجب النهى بان يكون النكاح مشروعا وحلالا باعتبار الذات وغير مشروع وحراما باعتبار الوصف وهو

الشهود لان حضورهم شرط و تبع كالوصف فلا تنافى بين موجب النهى و
موجب النكاح اذ يجوزان يكون الشئ الواحد حلالا باصله حراما
بوصفه كصوم يوم النحر و سائرما كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه فينبغى ان يكون النكاح بغيرالشهود مشروعا باصله وغيرمشروع
بوصفه فلا ضرورة الى حمل النهى على النفى فاما موجب البيع ثبوت الملك
اى ملك العين لان البيع شرع له و الحل فيه تابع الاترى ان البيع شرع
له والحل فيه تابع الاترى ان البيع شرع فى موضع حرمة الوطى وفى
موضع لايحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والبهائم ولوكان
الحل مقصود الم يشرع البيع وموجب النهى حرمة التصرف ولا تنافى
بينهما فامكن الجمع بينهما اى بين ثبوت الملك وحرمة التصرف بان -
يثبت الملك ويحرم التصرف لان التحريم ينفى الحل دون الملك اليس
انه اى الشان لو تخمر .:. العصير فى ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم
التصرف وعلى هذا اى على ان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى تقريرها
قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر و هو يوم العاشر من ذى الحجة
و بذلك اشتهر العاشر مع ايام النحر ثلثة العاشر والحادى عشر والثانى
عشر و ايام التشريق وهى الحادى عشر من ذى الحجة و الثانى عشر والثالث
عشر و قد سبق الكلام فى معنى التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع
ولوكان الصوم فى هذ الايام غيرمشروع لم يصح النذر به كما هو بسائر
المعاصى و قال زفرؒ والشافعىؒ لايصح النذر به ولا يلزمه شئ لان
نذرمعصية لقوله صلى الله عليه وسلم لا نذر فى معصية الله تعالى
قلنا قد تقرر ان النهى عن افعال الشرعية يقتضى ان يكون المنهى عنه
مشروعا باصله و قبيحا بوصفه فكان النذرا بما هو مشروع باصله واما
وصف المعصية فانما يتصل بفعله لابذكره اسماء ولهذا يفتى بان يفطر
فى هذ الايام و يقتضى فى ايام اخر يحصل له العبادة على الخلوص
عن المعصية و لوصام فى هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما

التزام فان قيل فعلی هذ المراة لو نذرت ان تصوم يوم حيضها ينبغی ان يصح النذر ايضً لانه نذر بصوم مشروع ولم يصح ذلك قيل انما لم يصح ذلك لان وصف كونها طاهرة عن الحيض شرط لتكون اهلا لاداء الصوم بالاجماع وكذلك ای و مثل النذر بصوم يوم النحر و ايام التشريق لو نذر بالصلوة فی الاوقات المكروهة وهی وقت طلوع الشمس وغروبها واستوائها ∴ يصح النذر لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان النهی عن الافعال الشرعية يوجب بقاء التصرف مشروعا و لهذا ای ولاجل ان النهی يوجب بقاء التصرف مشروعا قلنا لو شرع فی النفل فی هذه الاوقات لزمه بالشروع لانه شروع فی عبادة مشروعة وارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام جواب سوال مقدر وهو انه لو لزم بالشروع لزم الاتمام و فی الاتمام لزم الارتكاب الحرام فاجاب بان ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه ای الشارع لو صبر بعد ∴ الشروع حتی حلت الصلوة ای جازت بارتفاع الشمس وغروبها و دلوكها ∴ امكنته الاتمام بدون الكراهة فلا يكون ارتكاب الحرام لازما وبه ای بما قلنا انه امكنته الاتمام بدون الكراهة فارق الشروع فی الصلوة فی هذ الاوقات المشروع و الشروع فی صوم يوم العيد فانه ای الصائم لو شرع فيه ای صوم يوم العيد لا يلزمه ای اتمام الصوم عند ابيحنيفة" و محمد" لان الا تمام لاينفك عن ارتكاب الحرام و اذ افسده لا يلزمه القضاء فی ظاهر الرواية وعن ابی يوسف" انه يلزمه القضاء والاتمام فی الصوم كما فی الصلوة وجه الفرق ان الصوم مقدر باليوم فلا يمكنه اتمام بدون الاعراض عن الاكل والشرب فی ذلك اليوم بخلاف الصلوة كما ذكروا ولقائل ان يقول الصوم فی هذه اليوم حلال و مشروع بالنظر الی الاصل و معصية وغير مشروع بالنظر الی الوصف فينبغی ان يلزمه بالشروع و بالنظر الی الاصل احتياط فی العبادات وترجيحا للذات علی الوصف واجيب بان الصوم فی هذا اليوم بالنظر الی اصله يقتضی حلية الصوم وبالنظر الی وصفه يقتضی حرمة الصوم و ابداً المحرم راجح علی

المبيح فلا يلزم بالشروع ترجيحا للمحرم على المبيح احتياطا و فيه بحث

سبقت الاشارة اليه ومن هذا النوع اى مما ورد فيه النهي لمعنى ؛ فى غيره

وطى الحايض و امكان الوطى فعلا حسيًّا فان دليل على قوله ومن هذا النوع

وطى الحائض النهى عن قربانها باعتبار الاذى لاباعتبار معنى فى ذاته

لقوله تعالى قل هو اى الحيض اذى فاعتزلوا نساء فى المحيض اى ـ

فاجتنبو اهن ولا تقربوهن فى الحيض حتى لو ذهب الاذى جازله الوطى

فلا يكون الوطى حراما لعينه فكان هذا مستثنىٰ من حكم نوع الاول و

لهذا اى ولاجل ان الوطى الحائض منهى عنه لمعنى الاذى لا لمعنى فى

عينه فقلنا يترتب الاحكام على هذا الوطى فيثبت بيان الاحكام به بهذا

الوطى احصان الواطى يعنىٰ احصان الزجم و احصان الرجم حتى لو زنى

بعد ذلك كان حدّهٗ الرجم دون الجلد و تحل المراءة المطلقة ثلثا للزوج

الاول يعنى اذا كانت المراءة مطلقة بثلث تطليقاة فتزوجها بزوج آخر

و دخل بها فى حالة الحيض وطلقها يحل للزوج الاول و يثبت حكم المهر

يعنى يجب المهر على الزوج بهذا الوطى كاملا والعدة اى وحكم العدة

يعنى يجب العدة بهذا الوطى لوطلقها و النفقة اى حكم النفقة يعنى يجب

النفقة هذه العدة ولو امتنعت المراءة التى وطئت فى الحيض عن التمكين

للوطى مرة ثانية لاجل الصداق اى المهر كانت ناشزة عندهما اى

عند ابى يوسف و محمّد كما لو امتنعت بعدما وطئت فى غير حالة الحيض

و انما يترتب الاحكام الشرعيته على هذا الوطى لانه غير منهى لمعنى فى

عينه و حرمة الفعل جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا الوطى حرام

فلا يُصح ان يكون سببا للاحكام الشرعية المشروعيته نعمه وكرامة

فلا ينال بما هو حرام و معصية فاجاب بان حرمة الفعل لا ينافى ترتب الاحكام

على ذلك الفعل شرعا فصار وطى الحائض ؛ كطلاق الحائض فانه و ان كان

حراما لكنه يترتب عليه الاحكام شرعية من الحرمة و الفرقة و وجوب العدة

وغيرها من الاحكام كسائر الطلاق شرعا والوضوء بالمياه المغصوبة فان

و هو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالوصف اذا اختلفا جهتا الترجيح وههنا اخترت الترجيح بالوصف ١٢ [illegible]
لان حكم نوع الاول يقتضى ان يكون الوطى فعل حسيا والنهى عنه يقتضى قبحا لعينه فكان هذا مثنى من حكم نوع الاول ١٢ [illegible]

التوضى بها كان حراما لكنه يترتب الاحكام الشرعية من اباحة الصلوة ومس
المصحف و غيرهما والاصطياد بقوس مغصوب فان الاصطياد بهذ القوس و
انكان حراما لكنه يترتب الاحكام من حل الصيد وافادة الملك وغيرهما والذبح
بسيكين مغصوب فان الذبح بهذ السكين و انكان حراما لكنه يترتب عليه
حل المذبوح وغيره والصلوة بارض المغصوبة والثوب المغصوبة فان
الصلوة فيها و انكان حراما لكنه يترتب عليها جواز الصلوة لكنها تكره لقبح
جواره والبيع وقت النداء اى وقت اذان الجمعة فان البيع فى هذ الوقت
وانكان منهيا لكنه يفيد الملك وغيره من احكام البيع فانه اى الشان
يثبت ترتب الحكم على هذه التصرفات مع اشتمالها اى التصرفات على الحرمة
اى حرمة الفعل هذا دليل على بقاء المشروعية بعد النهى فان قيل الصلوة فى
الارض المغصوبة مكروهة كاالصلوة فى الاوقات المكروهة فينبغى لايتادى
بها الكامل ولا يجوز الفرض فى الارض المغصوبة كما فى الاوقات المكروهة
لان ما وجب كاملا لايتادى بناقص قيل الوقت ليس بظرف محض بل كماهو
ظرف للصلوة يكون سببا لها ايض اما فى المكتوبات فظاهر او اما فى
النوافل فلان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا والنوافل
شرعت لنعمة البقاء فينبغى ان يجب على العبد الاشتغال بالخدمة فى جميع
الاوقات شكر النعمة البقاء إلا ان الله رخص بالايجاب فى بعض الازمنة
دون البعض فاذا نذر و شرع (فرضا كان او نفلا) فقد اخذ بالعزيمة فيثبت ان مطلق الوقت
سبب لمطلق الصلوة ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب بخلاف المكان
فانه ظرف محض للصلوة ونقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف فافترقا
فان قيل ماالفرق بين وطى الحائض والصلوة فى الارض المغصوبة فى كون
الاول حراما والثانى مكروها مع ان كون المعنى الذى قبيحا لاجله وهو الاذى و
شغل حق الغير مجاورا قيل القياس يقتضى كراهة وطى الحايض الا ان الحرمة
ثابتة بالاجماع او بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاعتزلوا النساء
فى المحيض اى فاجتنبوهن ولا تجامعوهن فى هذه الحالة لان الامر للوجوب

فیکون الاجتناب حالة الحیض واجبا فیکون القربان حراما و باعتبار هذا الاصل ای باعتبار ان حرمة الفعل لاینافی ثبوت الاحکام اوبا ❊ عتبار ان النهی عن التصرفات الشرعیة یقتضی بقاء المشروعیة قلنا فی قوله تعالی ولا تقبلوالهم ای للمحدد و دین فی القذف شهادة ابداء ان الفاسق من اهل الشهادة لان النهی لعدم وصف الشهادة وهوالاداء فیکون اصل الشهادة مشروعة فینعقد النکاح بشهادة الفاسق لان النهی عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال لانه لولم یکن شهادتهم شهادةً لا یتصور النهی عن قبولها ثم یرد علیه ان الفساق لما کانوا من اهل الشهادة ینبغی اذًا تقبل شهادتهم فاجاب بقوله و انما لاتقبل شهادتهم لفساد فی الاداء وهوایهامُ الکذب فی شهادتهم لفسقهم لا لعدم الشهادة اصلا و الا لایتصور النهی وصار مجازا عن النفی ولقائلٍ ان یقول لا یتفرع کون الفاسق من اهل الشهادة علی الاصل المذکور وهوان النهی عن التصرفات الشرعیة یقتضی بقاء المشروعیة لان المنهی هو قبول الشهادة فهذاالاصل یقتضی ان یکون قبول شهادتهم مشروعا باصله غیرمشروع بوصفه فینبغی ان ینعقد قبولها لثبوت الحق فاما ان یکون قبولها باطلا من کلوجه ولا تکون لهم الشهادة باصلها فلیس من مقتضیات هذاالاصل کذا ذکرالشارح هذالاشکال قد تحیرت اوهام المتحیرین و زلت اقدام المتفکرین فی حلِّه ویمکن ان یجاب عنه بعون الله وحسن توفیقه بان قبول الشهادة بطریقین احدهما ان تقبل فی ضمن اداء الشهادة و ثانیهما

له قوله لثبوت الحق مع ان قبولها لا ینعقد لاثبات المدعی علی المدعی علیه یعنی فسق الشهود لوکان ظاهرا عندالاداء و قبل القاضی الشهادة اثم القاضی بالقبول و نفذ قضاءه لکن لا ینعقد ذلک القبول لاثبات الحق علی المدعی علیه و نفاذ القضاء لوجود الاهلیه لان الفسق لایمنع اهلیة الشهادة وانما یمنع اهلیة القبول و لهذا لا ینعقد قبولها لثبوت الحق لان الفاسق لیس اهلا للقبول و ان ظهر فسق الشهود بعد الاداء و القضاء بان رجع عن الشهادة بقوله رجعنا عن شهادتنا اوکذبنا فی شهادتنا او ظهر رق الشهود بطل القضاء فی حق المدعی علیه دفعا علیه للضررعنه حتی لایؤمر بالدفع لولم یدفع المال الی المدعی بعد القضاء بل یؤمر الشهود بالدفع لوجوب الضمان علیهم ولو دفع یرجع علیهم هذا حاصل الشارح احدهما هذا والاخر ما ذکرفی الاجماع المرکب ١٢ فقیر نجیب الله

٣ه قوله کلوجه ای لو قبل القاضی شهادة الفاسق یکون ذلک القبول باطلا من کلوجه فلیس من مقتضیات الا

له قوله ولا یتصور النهی لان النهی یکون من تمکن الفعل واذا یقتضی سبق الوجود حسیا کان او شرعیا لان النهی من العدم سفه الا ان یکون بمعنی نفی مجازا ١٢

ان تقبل فی حق تقریر النکاح و شهادة الفساق و ان لم تقبل فی اداء الشهادہ لتمکن التهمة الکذب فیهم لفسقهم لکنها تقبل فی حق تقدیر النکاح حتی لوتزوج رجل امراءة بحضور شاهدین فاسقین یقرر ذلک النکاح شرعا حتی لواتی العاقد ان عند القاضی او خبرا بالنکاح بمشهادتهما وجب علی للقاضی ان یقرر ذلک النکاح لانهما من اهل الشهادة بناءً علی ان النهی عن الافعال الشرعیة یقتضی بقاء المشروعیة فافهم فانه حسن بدیع و قد تمحل الشارح البزدوی فی حله بامور لا یخلوعن نوع تعسف وتکلف

و علی هذا ای علی ان شهادة الفساق غیرمقبولة لفساد فی الاداء لایجب علیهم ای علی المحدودین فی القذف اللعان بان قذف محدود القذف امراءته بالزنا طالبة بموجب القذف لان ذلک اللعان اداء الشهادہ لانه شهادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف فی حقه و مقام حد الزنا فی حقها والاداء مع الفسق فاذا عرفت هذا فاعلم ان صورة اللعان ان یقذف الرجل امراءته بالزنا وهومن اهل الشهادة و المراءة ممن یحد قاذفها اوینفی نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعلیه اللعان وهو ما ذکرنا وصفة اللعان ان یبتدئ القاضی بالزوج فیشهد اربع مراة فی کل مرة یقول اشهد بالله انی لمن الصادقین فیما رمیتها به من الزنا یشیرالیها فی جمیع ذلک ثم فی الخامسة یقول لعنة الله علیه ان کان من الکذبین ثم تشهد المراءة اربع مراة تقول فی مرة اشهد بالله انه لمن الکاذبین فیمارمانی به من الزنا و تقول فی الخامسة ان غضب الله علیها ان کان من الصادقین فیما رمانی به من الزنا

فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص ای فی بیان طریق ارادة المعنی بالنصوص اوفی بیان طریق درک المراد بالنصوص او فی تعین المراد بالنصوص هذا الفصل من تتمات الاقسام الاربعة لمعرفة الاحکام لا بد للمستدل من معرفته لیتاتی له الاستدلال اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقا منها ای من تلک الطرق ان اللفظ اذا کان حقیقة لمعنی مجاز الآخر ای لمعنی آخر

فالحقيقة اى فالمعنى الحقيقى اولى من المجازى فهذا الطريق لا بد للمستدل من معرفته حتى يحمل النص على المعنى الحقيقى ثم يفهم منه الحكم المتعلق به مثاله اى مثال حمل اللفظ على الحقيقة ما قال علماؤنا كلمة ما مصدرية اى مثاله قول علمائنا و فى حمل القول على المثال تسامح فان المثال لما كان فى قول جعل قول علمائنا عين المثال البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزانى نكاحها وقال الشافعى يحل نكاحها على الزانى لانها ليست بنت الزانى شرعا و لهذا لا يثبت النسب منه فالمراد بقوله تعالى وبناتكم وهى ليست بمنسوبة الى الزانى و الصحيح ما قلنا ما مصدرية اى والصحيح قولنا لانها اى المخلوقة من ماء الزنا بنته اى بنت الزانى حقيقة لان لفظ البنت موضوع لانثى مخلوقة من ماء الرجل وهى كذلك فتكون بنته حقيقة. ولا يضر عدم ثبوت النسب منه لانه نعمة فلا تنال بالسبب المحظور فتدخل المخلوقة من ماء الزنى تحت قوله تعالى حرمة عليكم امهاتكم و بناتكم ولو اريد بها منسوباتكم كما زعم الخصم لكان مجازا والحقيقة اولا من المجاز فهذا اللفظ يحتمل ان يراد به الحقيقة الشرعية او اللغوية فحمل الشافعى على الشرعية ونحن حملنا على اللغوية لان الشرعية كالمجاز بالنسبة الى اللغوية ولقائل ان يقول ان كل متكلم يتكلم على اصطلاحه والظاهر ان الشرع يتكلم على اصطلاحه اللهم ان يقال معناه فتدخل تحت قوله وبناتكم احتياطا وان لم نكن بنته شرعا اذ الاحتياط فى موضع الحرمة فيما قلنا او يقال ان الشرعية منطبقة على المعانى اللغوية على ما عرف فى اشتراط النية فى التيمم واشتراط الجماعة فى الجمعة ولا يجوز التخلف عن الاصل الا بدليل ولقائل ان يقول لو كانت المخلوقة من ماء الزنا داخلة تحت قوله وبناتكم وهى مضافة الى الاباء لكانت هى ثابتة النسب من الزانى كسائر البنات قضية للاضافة الدالة على الاختصاص كما قلتم فى قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن واللازم منتف فعلم ان المراد والمولودات المنسوبته شرعا كذا ذكر الشارح واجيب بعون الله تعالى و

حسن توفيقه بان القياس يقتضى ثبوت النسب من الزانى لكنه لم يثبت
لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فان النبى صلى الله
عليه وسلم نفى النسب من الزانى فان قيل هذا من اخبار الاحاد فكيف يكون
معارضا لقوله تعالى وبناتكم قيل الاضافة المطلقة لا توجب ثبوت النسب الا
ترى ان الولد اضيف الى الام فى قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
فى لم توجب النسب اتفاقا فلا معارضة بين النص والخبر و يتفرع منه
اى من حرمة النكاح و حله الاحكام على المذهبين من حل الوطى و
وجوب المهر ولزوم النفقة بالزوجية وجريان التوارث بالزوجية و ولاية
المنع عن الخروج والبروز اى الظهور عطف تفسيرى للخروج و قيل البروز
خاص لايستعمل الا فى الخروج لقضاء الحاجة و تفريع الاحكام منه ظاهرة
فعند الشافعى لما صح النكاح يترتب عليه الاحكام المذكورة لانها احكام
النكاح و عندنا يصح عندنا فلا يترتب عليه شئ من احكام النكاح ومنها
اى من تلك الطرق ان احد المتحملين اذا اوجب تخصيصا فى النص اى
اثبت الحكم فى بعض الصور دون البعض دون المحمل الآخر فالحمل على
ما لا يستلزم التخصيص اولى من الحمل على مايستلزم التخصيص لان فى
التخصيص ترك بعض موجب اللفظ والعمل بموجب اللفظ اولى من ترك
بعض موجبه مثاله اى مثال احد المتحملين يوجب التخصيص فى قوله
تعالى او لامستم النساء فالملامسة تحتمل معنيين الوقاع و المس باليد
و الشافعى حملها على المس باليد و نحن حملنا على الوقاع لانها لوحملت
على الوقاع كان النص معمولا فى جميع الصور وجوده اى وجود الملامسة
لان فى كل صورة وجد الوقاع كان ناقضا للطهارتين الصغرى و الكبرى
موجبا للتيمم عند فقدان الماء ولو حمل على المس باليد كما حمله الشافعى
كان اى النص مخصوصا فى كثير من الصور لوجود العلة وهى المس باليد
ولا حكم معه وهو الانتقاض فان مس المحارم او الطفلة الصغيرة جدا فعولا
مطلقا اى جدًّا جدًّا. اى صغرها تاما كاملا غيرناقض للوضوء فى اصح اقوال الشافعى

و للخصم ان یعارض و یقول ان حقیقة الملامسة المس بالید والوقاع مجاز و متی امکن العمل بالحقیقة سقط المجاز قیل المصیر الی المجاز اهون عن التخصیص لان فی التخصیص ابطال بعض موجب الکلام ولیس فی المجاز ابطاله فکان المجاز اولی کذا قیل و فیه اشکال لان التخصیص عمل بالحقیقة القاصرة فکان اولیٰ من العمل بالمجاز لهما کانت علی ان الابطال ممنوع اذ التخصیص ایض تجوز فی الکلام وکذا ذکر الشارح و اجیب عن اصل السوال بان تخصیص بعض الصور قرینة صارفة عن ارادة الحقیقة و المجاز و یتفرع منه ای من الاختلاف المذکور الاحکام علی المذهبین من اباحة الصلوة ومس المصحف و دخول المسجد و تصح له الامامة و هذا کله عندنا یعنی اذا مس امراءة یباح له الصلوة و مس المصحف و دخول المسجد و تصح له الامامة و لزوم التیمم عند عدم الماء و تذکر المس فی اثناء الصلوة اذا لم یوجد الماء و هذا عنده یعنی اذا مس امراءة یلزمه التیمم عند عدم الماء و عند تذکر المس فی اثناء الصلوة اذا لم یوجد الماء وفی تفریع هذه المسئلة من الاختلاف المذکور تکلف ومنها ای ومن تلک الطرق ان النص اذا قراء بقرأتین او روی حدیث بروایتین کان العمل به ای بالنص علی وجه ای علی طریق یکون عملا بالوجهین اولی من العمل من وجه واحد مثاله ای مثال ما قراء بقرأتین فی قوله تعالی وامسحوا برؤسکم وارجلکم قرئ جملة معللة لقوله ومثاله فی قوله تعالی ای لانه قرئ بالنصب عطف علی المغسول وهوالوجه والاید و بالخفض عطفا علی الممسوح و هو الرءس فهما یتعارضان لان النصب یقتضی وجوب غسل الرجل مطلقا فی حالة التخفف وغیرها و الخفض یقتضی وجوب المسح فی الحالتین فحملت قراءة الخفض علی حالة التخفف وقراءة النصب علی حالة عدم التخفف فعلی هذا یکون قوله تعالیٰ وامسحوا برؤسکم جملة معترضة بین المعطوف علیه لبیان حکم المسح والترتیب و القائل ان یقول حمل الخفض علی حالة التخفف یأباه قوله

الی الکعبین لانہ یوجب ان یکون المسح فرضا الی الکعبین ولیس کذلک بل الفرض مقدار ثلثۃ اصابع من اصغر اصابع الرِجلِ کما عرف فی موضعہ سقیل بان قولہ الی الکعبین علی قراءۃ الخفض یکون غایۃ لبیان محل المسح جوازا لا لا متداد الیہا و ھذا لان الباء قد دخل فی محل المسح دون الآلۃ فیقتضی استعاب الآلۃ دون ∴ المحل علی ما عرف ولآن المسح لم یشرع لہ غایۃ فی الشرع فحمل علی محملہ ∴ فانَ قیل لم لا تحملِ قراءۃ الخفض علی جوار کما فی قولہ حجرِضب خربٍ قَیل انہ وجہ شاذ و متی امکن حمل الکلام علی وجہ آخر لا یحمل علی شذوذ علی ان شرط حمل الخفض علی جوار ان لا یشتبہ علی السامعین ان المخفوض صفۃ لما یجاورہ او صفۃ للشئ الذی ھو صفۃ لہ کما فی المثال المشھور و ھھنا لیس کذلک بل یشتبہ علی السامعین ان المخفوض عطف علی ما یجاورہ او علی الشئ ھو عطف علیہ و باعتبار ھذا المعنی ای باعتبار حمل قراءۃ الخفض علی حالۃ التخفف و قراءۃ النصب علی حالۃ عدم التخفف قال ای بعض مشائخنا جواز المسح علی الخفین ثبت بالکتاب فانَ قیل الکتاب یقتضی فرضیۃ المسح لاجوازہ قَیل انہ بعد ما مسح علی الخفین یقع عن الفرض فانَ قیل کیف یکون ھذا عملا بالکتاب وظاھرہ یقتضی المسح علی الرجل و انت توجبہ علی الخف قیل ھذا اصح بطریق المجاز لان الجلد اقیم مقام بشرط القدم عرفا فان من قَبَّلَ خُفَّ الامیر یقال انہ تقبل رِجْلَ الامیر فصار مسح الخف بمنزلۃ مسح القدم لشدۃ اتصالہ بہ وقال اکثرھم ان جوازہ ثبت بالسنۃ المشھورۃ لا بالکتاب و الجر محمول علی القرب والجوار او علی عطف علی الرؤس والمراد بالمسح الغسل فی حق الارجل و انما ذکر الغسل بصورۃ المسح فی حق الارجل للمشاکلۃ وھی ان یذکر الشئ بلفظ غیرہ لوقوعہ فی صحبۃ کقولہ تعالی وجزاء السیئۃ ∴ سیئۃ مثلھا و نکتۃ التنبیۃ علی وجوب الاقتصار فی صب الماء و ذلک لان الارجل من بین الاعضاء المغسولہ تغسل بصب الماء علیہا فکان مظنۃ الاسراف المنھی عنہ او علی العطف علی الرؤس و المسح قد یأتی بمعنی المَس

فیہ اشارۃ الی ان الالف واللام فی البعض بدل الاضافۃ

قد یأتی بمعنی الغسل فنسبة المسح الی الراس باعتبار المعنی الاول والی الرجل باعتبار المعنی الثانی مثل قوله تعالٰی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی والصلوٰة علی النبی صلی الله علیه وسلم بالنسبة الی الله تعالٰی الرحمة و بالنسبة الی الملائکة الاستغفار وکذلک قال ابو عبیدة وفیه نظر لان المسح لا یخلوا اما ان یکون حقیقة فی کلا المعنیین او حقیقة فی احدهما و مجاز فی الآخر فان کان الاول یلزم عموم المشترک و ان کان الثانی یلزم الجمع بین الحقیقة و المجاز وکلاهما ممتنع بخلاف قوله تعالٰی یصلون علی النبی فانه محمول علی عموم المجاز علی ما سبق ذکره ولان حمل الآیة علی غرائب المعانی المحوجة الی التفتن والتفتیش عنها فی کتب اللغة المبسوطة وصرفها عن المعانی المانوسة یخرجها الی الغرابة و یخل بالفصاحة وکذلک ای و مثل قوله و ارجلکم قوله تعالٰی حتی یطهرن فی قوله تعالی یسئلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن قرئ تعلیل لقوله وکذلک قوله تعالی ای لانه قرئ یطهر بالتشدید والتخفیف وعلی تقدیر التشدید یکون معناه حتی یغتسلن لان الاطهار الاغتسال لان صیغه الافعل للمبالغة فیفهم منه الاغتسال لان المبالغة فی التطهیر انما تکون باکمال الطهارة و اکمال الطهارة بالاغتسال قال الله تعالی و ان کنتم جنبا فاطهروا ای فاغتسلوا وعلی تقدیر التخفیف معناه حتی ینقطع دمهن لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحیض یقال طهرت المراءة اذا خرجت من حیضها و بینهما تعارض لان التشدید یقتضی ان لا یحل القربان قبل الاغتسال سواء انقطع دمهن لعشرة اولما دونها والتخفیف یقتضی ان یحل القربان بعد انقطاع الدم سواء اغتسلت اولم تغتسل فیعمل بقراءة التخفیف فیما اذا کان ایامها ای ایامُ المراءة عشرة و بقراءة التشدید فیما اذا کان ایامها دون عشرة وانما حملنا قراءة التخفیف علی العشرة وقراءة التشدید علی مادون العشرة لان الدم

بعد العشرۃ لا یحتمل العود لان الحیض لایزید علی العشرۃ فلا یحتاج الی تاکیدھا بالاغتسال وفیما دون العشرۃ احتمال العود فانثم فاحتیج الی تاکیدھا بالاغتسال او مایقوم مقامہ لیترجح جانب عدم العود و علی ھذا ای علی حمل قراءۃ التخفیف علی العشرۃ والتشدید علی ما دونھا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحیض لاقل من عشرۃ ایام لم یجز وطی الحائض حتی تغتسل لان کمال الطھارۃ الذی استفید بقراءۃ التشدید بالاغتسال لما مر من ان صیغۃ الاطھر للمبالغۃ فی التطھیر انما یکون باکمال الطھارۃ و کمالھا بالاغتسال ولو انقطع دمھا لعشرۃ ایام جاز وطیھا قبل الغسل لان مطلق الطھارۃ الذی استفید بقراءۃ التخفیف یثبت بانقطاع الدم و قال زفرؒ والشافعیؒ اذا انقطع دمھا لعشرۃ ایام لم یقربھا الزوج مالم تغتسل عملا بقراءۃ التشدید لکنا نقول ھذا عمل بظاھر قراءۃ التشدید فقط و فیہ تعطیل لقراۃ التخفیف مع امکان العمل بالقرأتین فی الحالتین فان قیل اذا حمل قراءۃ التشدید علی ما دون العشرۃ لم تبق ھذہ القراءۃ معمولۃ علی الاطلاق لان النص بظاھرہ یقتضی حل القربان بالاغتسال سواء اغتسلت علی انقطاع الدم او علی سیلانہ وانتم شرطتم الانقطاع للاغتسال قیل انما جعل الغایۃ التطھیر الکامل لا الاغتسال مطلقا والطھر انما یحصل فی محل التطھیر و محلہ انما ھو بانقطاع الدم لان مع سیلان الدم لایقبل المحل التطھیر فان قیل قراءۃ التشدید تقتضی حرمۃ القربان قبل الاغتسال بالعبارۃ لان ما قبل الغایۃ من قبیل العبارۃ وقراءۃ التخفیف تقتضی اباحۃ القربان قبل الاغتسال بالاشارۃ لان مفھوم الغایۃ عندنا من قبیل الاشارۃ ولا معارضۃ بین العبارۃ والاشارۃ لما عرف فلا یحتاج الی حمل کل قراءۃ علی محل آخر بل یتعین العمل بالعبارۃ فلا یحل القربان حینئذ الا بعد الاغتسال مطلقا سواء کان الانقطاع لاکثر مدۃ الحیض اولمادونھا قیل قد ثبت فی قواعد اصول الفقہ ان اللفظین و انکان احدھما اجلی و اوضح لا یتعارضان حقیقۃ ولا یمکن بینھما ترجیح لکنھما یتعارضان ظاھرا فاذا تعارضا ظاھرا بطلب التاریخ فان علم فالمتأخر ناسخ

والا فالتوفیق وان لم یمکن فالمصیر الی دونهما ان وجد والاقتصار الاصول ولا شک ان قراءة التخفیف توجب ان ینتهی حرمة القربان بانقطاع الدم مطلقا وقراءة التشدید توجب ان لا یحل القربان قبل الاغتسال مطلقا فیقع التعارض ظاهرا لکنه یرتفع بالحمل علی الحالین فان قیل قوله تعالیٰ فاذا تطهرن فأتوهن من حیث امرکم الله تعالیٰ یأبی هذا التوفیق لانه بمعنی اغتسلن علی ما بینا فیوجب الاغتسال فی جمیع الاحوال قیل ان قوله تعالیٰ یتطهرن فی قراءة التخفیف بمعنی طهرن وقد جاء التفعل بمعنی اصل الفعل کما یقال فی صفات الله تکبر وتعظم کذا فی بعض الشروح وفیه نظر لانه تاویل وعدول عن الحقیقة من غیر قرینة توجب ذلک غیر حاجة دعت الیه لصحة الحقیقة علی کلتا القرئتین اما علی قراءة التشدید لتوافقهما علی المقصود اذ لا شبهة ان حمل النهی عن القربان منتهیا بالاغتسال وتعلیق حل القربان بالاغتسال موافق واما علی قراءة التخفیف فکذلک اذ قوله تعالیٰ ولا تقربوهن حتی یطهرن بالتخفیف توجب النهی عن القربان بانقطاع الدم ولا ینافی وجود القربان عند وجود الاغتسال لتاکید الانقطاع وتحقق عند الانقطاع ایضا ولیس معه موجب عدم القربان عند عدم الاغتسال عندنا حتی یجئ المخالفة اذ المعلق بالشرط معدوم بالعدم .:. الاصلی ولا ینافی ثبوته بدلیل آخر کما عرف علی ان یکون یطهرن علی حقیقته فی قراءة التشدید وبمعنی طهرن فی قراءة التخفیف یستلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز فی لفظ واحد وذلک ممتنع وان کان باعتبارین وجهتین کما هو الصحیح من المذهب وعلی هذا التعین ان یراد به الحقیقة وهو الاغتسال ولا یعارض شیأ من القرائتین ولان جواز الجمع بین الحقیقة والمجاز فی لفظ واحد باعتبارین کما ذهب الیه البعض قلنا لا شک انه یجوز بتاویل ظنی لا یکاد یصح ان یعارض القطعی فلم یبق الا تعارض الاشارة والعبارة کما بینا ولقائل ان یقول ان قراءة التخفیف مطلقة عن قید الاغتسال وقراءة التشدید مقیدة بالاغتسال فالمطلق والمقید

اذا وردا فی حادثة واحدة فی حکم واحد یجب حمل المطلق علی المقید بالاجماع فلا حاجة الیٰ حمل قراءة التخفیف علی العشرة و قراءة التشدید علی مادونها الا ان یثبت ان المطلق انما یحمل علی المقید فی صورة المذکورة اذا لم یمکن التوفیق بینهما و قد امکن التوفیق ههنا فلا یحمل فان قیل قراءة التشدید لما حملت علی مادون العشرة وجب ان لا یحل وطیها حتی تغتسل ، لیس الامر کذلک فانها لو لم تغتسل و مضی علیها ادنی وقت الصلوٰة بقدر ان تقدر علی الاغتسال و التحریمة حل وطیها قیل اذا ادرکت هذا القدر من آخر الوقت صار الصلوٰة دینا علیها فطهرت حکما لان الصلوٰة لا تجب علی الحائض و قد وجبت علیها فتکون طاهرة و وطی ، الطاهرة حلال کذا قالوا وفیه نظر لانه تعلیل فی مقابلة النص وهو قراءة التشدید وهو لا یجوز واجیب بان هذا النص عام خصت عنه عادمة الماء حیث جاز لها التیمم و حل وطیها بعده بدون الاغتسال بالاجماع کذا قیل وفیه نظر لان التیمم خلف عن الغسل و قائم مقامه فکان ثابتا تقدیرا فلا یکون النص مخصوصا و یمکن ان یقال ان حمل قراءة التشدید علی مادون العشرة بطریق التاویل والرائ فیعارضه القیاس فان قیل فعلی هذا وجب ان لا یحل وطیها حتی تغتسل او یمضی علیها آخر وقت بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمة و لیس الامر کذلک فانها لو انقطع دمها دون عادتها فوق ثلثة ایام لم یقربها حتی یمضی علیها ایام عادتها و ان اغتسلت قیل عدم القربان فی هذه الصورة ثابت بطریق الاحتیاط لان العود فی العادة غالب اذ الاصل فی العادة استمرارها فکان الاحتیاط فی الاجتناب و لهذا ای ولاجل ان مطلق الطهارة یثبت بانقطاع الدم قلنا اذا انقطع دم الحیض لعشرة ایام فی آخر وقت الصلوٰة تلزمها فریضة الوقت فی آخر الوقت و ان لم یبق من الوقت مقدار ما تغتسل فیه وان انقطع دمها لاقل من عشرة ایام فی آخر وقت الصلوٰة ان بقی من الوقت مقدار ما تغتسل فیه و تحرم الصلوٰة لزمتها الفریضة والا فلا

لان الفريضة انما تسقط عنها للحيض فاذا زال الحيض بعود اللزوم وقد زال الحيض بقراءة التخفيف على انقطاع الدم لعشرة فتلزمها الفريضة وانما شرط ان يبقى من الوقت مقدار ما تغتسل و تتحرم ؛ لان سبب الموجب جزء من الوقت و شرط وجوب الاداء توهم القدرة على فعل الواجب وهذا التوهم موجود ههنا لجواز ان يظهر الامتداد فى الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمانؑ و مثل هذه القدرة تكفى لوجوب الاداء ثم للعجز الحالى ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء غير ان المراءة اذا كانت ايامها دون العشرة فمدة الاغتسال من جملة حيضها فمجرد الانقطاع لا تخرج عن حيضها لاحتمال عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها شرعا فاذا ثبت ان مدة الاغتسال من حيضها فاذا ادركت من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل فيه وتفتتح بالصلوٰة فقد ادركت جزء من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلوٰة والافلا اما اذا كانت ايامها عشرة فمجرد انقطاع الدم تيقنًا بخروجها عن الحيض لهما ان الحيض لا يزيد على العشرة فاذا ادركت جزء من الوقت يلزمها[1] جزء تلك الصلوٰة سواء تمكنت من الاغتسال فى الوقت اولا بمنزلة كافر اسلم وهو جنب اوصبى بلغ بالاحتلام فى آخر الوقت فعليهما قضاء تلك الصلوٰة سواء تمكن من الاغتسال فى الوقت او لم يتمكن فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف صحة التكليف اذا كان مبنيًا على سلامت الاسباب والآلات ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الآلات والاسباب و سلامتها كاف لصحته التكليف فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابتة و كذا توهم حدوث آلة الابصار والمشى للاعمى و المقعد ومع ذلك يجب التكليف بالطيران و الابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للاداء بمنزلة لآلة كاليد للبطش والرجل للمشى فلا-

[1] قوله يلزمها جزء يعنى اذا بقى من الوقت مقدار ايسع فيه صلوٰة فقط ينقسم اجزاء للصلوٰة على اجزاء الوقت على الترتيب فمن ادرك من اجزاء الوقت مقدار ايسع فيه صلوته يلزمه صلوٰة ذلك الوقت اداء او قضاء و ان ادرك من آخر الوقت مقدارا يسع فيه بعض اجزاء الصلوٰة يلزمه ذلك البعض لكن الصلوٰة لا يتجزى- فبادراك البعض يلزمه قضاء كلها فافهم ۱۲ تقرير نجيب الله

يصح بناء التكليف عليه قيل ان توهم هذه القدرت انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كان لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيد اكاف يظهر اثره فی حق الخلف واشترط حينئذ سلامة الآت للخلف لانه المقصود لاسلامة الآت والاصل فی مسئلتنا ان المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات فی حق الخلف وهو القضاء لاسلامة الآلات فی حق الاصل وهو الاداء بل يكفی فيه توهم الحدوث كذا فی التحقيق ولقائل ان لزوم الصلوة علی من صار اهلاً لها فی الآخر الوقت امر مقطوع به و توهم الامتداد فی الوقت توهم غير ناش عن دليل وكل احتمال لم ينشاء عن دليل فهو غير معتبر ولهذا قال جمهور المشايخ احتمال المجاز فی الخاص ولا يقدح فی القطع لانه احتمال غير ناش عن دليل فكيف يصح توهم حدوث القدرة شرطا للتكليف اللهم الا ان يقال ان مثل هذا الاحتمال انما لم يعتبر اذا لم يكن ثمه خلف كما فی الخاص واما اذا كان ثمه خلف كا الكفارة فی مسئلة مس السماء المتوهم بطريق الكرامة توهم غير ناش عن فيعتبر ليظهر اثره فی حق الخلف ثم نذكر طرقا من التمسكات الضعيفة بعد القوية ليكون ذلك الذكر تنبيها علی مواضع الخلل فی هذا النوع ای فی هذا الباب ای فی باب التمسك كيلا يتمسك بها احد ولذلك قال بعض المشائخ عرفت الشر لا للشر لكن للتوقية ولهذا جمع العلماء الاحاديث المفتراة ونبهوا علی افترائها كيلا يتمسك بها احد منها ای من التمسكات الضعيفة ان التمسك بما روی عن النبی صلی الله عليه وسلم انه قاء فلم يتوضاء لاثبات ان القئ غير ناقض للوضوء كما قال الشافعیؒ وجه التمسك ان الوضوء لو كان واجبا عليه لتوضاء كيلا يكون تاركا للواجب ضعيف لان الاثر يدل علی ان القئ لا يوجب الوضوء فی الحال بدلالة الفا التی وضعت

سنية

الوصل و التعقیب ولا یدل علی انه غیر ناقض اصلا لانه جاز ان توضاء
بعده بزمان ولا خلاف فیه و انما الخلاف بیننا و بین من تمسک فی کونه
ای القیٔ ناقض فنحن نقول انه ناقض لکن انما یجب الوضوء عند القیام
الی الصلوٰة فان قیل یجوز ان یکون معناه قاء فلم یتوضاء حکما للقیٔ کقول
الراوی زنی ماعز فرجم فاذا ترتب علی القیٔ عدم التوضی دل علی انه
لایکون ناقضا قیل الاصل فی الفاء هو الوصل الا اذا دل الدلیل علی نفی الوصل
کما فی قوله زنی ماعز فرجم لانه معلوم ان الرجم لم یتصل بالزنا و انما
کان بعد ظهوره فی مجلس الحکم و اقراره ورده مرار او الامضاء بعد ذلک
وکذلک ای ومثل التمسک المذکور فی الضعف التمسک بقوله تعالیٰ
حرمت علیکم المیتة لاثبات فساد الماء القلیل بموت الذباب ونحوه مما
لیس له نفس سائلة فیه ای فی الماء کما قال الشافعیؒ و وجه التمسک ان النص
یثبت حرمة المیتة و الذباب ونحوه اذا مات تناوله اسم المیتة فیکون
حراما و الحرمة لا لکرامة آیة النجاسة و اذا کان نجسا یتنجس الماء القلیل
ضعیف لان النص یثبت حرمة المیتة ولا خلاف فیه انما الخلاف فی فساد
الماء والنص ساکت عنه لا یتعرض له بوجه من الوجوه فلا یصح التمسک
به وماذکر الخصم ان النص اثبت حرمة المیتة والذباب و نحوه اذا
مات تناوله اسم المیتة فیکون حراما لا لکرامة آیة النجاسة و اذا کان
نجسا یتنجس الماء القلیل فمنقوض بالطین فانه حرام لا بطریق الکرامة و
لیس بنجس وکذلک التمسک بقوله صلی الله علیه وسلم خطابا لعائشة
رضی الله عنها فی تطهیر ما اصابه الدم حتیه الحت القشر بالید و العود
ای حتی الدم ثم اقرصیه القرص الاخذ باطراف الاصابع ای ثم اقرصی
الدم کلاهما من باب نَصَرَ وذکر الشارح الحت تراشیدن و القرص خراشیدن
بناخن ثم اغسلیه ای الدم بالماء لاثبات ان الخل وسائر المایعات لا یزیل
النجس کما قال الشافعیؒ لان فیه تنصیصا علی ان ازالة النجاسة بالماء لا غیر
بناء علی ان التنصیص بالشیٔ یدل علی نفی ماعداه عنده و الآن الامر یقتضی

وجوب غسله بالماء فلوجاز غسله بغير الماء لزم ترك الايتمار بالامر و
هو غير جايز ضعيف لان الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد الغسل
بحال وجود الدم فى المحل وهو الثوب ولاخلاف فيه و انما الخلاف فى
طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل وبكل مائع يمكن ازالتها به فعندنا
يطهر لزواله حسًا وعنده لايطهر والنص ساكت عنه فلا يصح التمسك به
وللخصم ان يقول لما امر الشارع بازالة الدم بالماء لم تكن ازالتها
بالخل معتبراً شرعا و ان تحققت الازالة حساً وايضً له ان يقول اذا زال
الدم بالخل لم يكن زائلاً شرعا و انكان زائلا حساً و ذلك لان الخل يتنجس
باول ملاقات الدم فانه اذا اعصر لايزول كله بل تبق البلة على الثوب و تلك
البلة نجسة فاذا اصب ذلك ثانيا يتنجس ايض و كذلك ثالثا و رابعا
الى مالايتناهى والنجس لايفيد الطهارة اِلاَّ ان هذا القياس يترك فى الماء
بالنص لضرورة ز ماثبت على خلاف القياس ينحصر على مورد الشرع واجيب
عن الاول بان استعمال عين الماء غير واجب بالاجماع بل الواجب ازالة
النجاسة كيف ما كان ولهذا لو قطع الثوب من محل النجاسة او اُلقى الثوب
النجس يسقط عنه استعمال الماء ولو كان استعمال الماء واجبا بعينه لما
سقط ذلك بدون العذر وعن الثانى بان ازالة النجاسة بالماء او الخل
امر معقول لانه انما يتنجس باول الملاقات لمجاورة النجس و استعماله
يزيل كل مرة شيئا من اجزاء النجس فاذا انتهت اجزاء النجس يبقى الثوب
طاهرا و كذلك التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم فى اربعين شاة شاة۔
لاثبات عدم جواز دفع القيمة فى باب الزكوة كما هو مذهب الشافعیؒ۔
ضعيف لانه اى هذا الخبر يقتضى وجوب الشاة لانه وان كان خبرا لكنه آكد
من الامر ولاخلاف فيه والخلاف فى سقوط الواجب باداء القيمة فعندنا
يسقط عن الذمة باداء القيمة وعنده لا يسقط والنص ساكت عنه والخصم
ان يقول هذا الخبر وقع بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى و اتوا الزكوة لان
الايتاء منصوص عليه و المؤتى غير مذكور فصار كانه قال و اتوا الزكوة

من اربعين شاة شاة فلا يجوز دفع القيمة واجيب بان جواز دفع القيمة ثبت باقتضاء هذا الخبر لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء اى حوائجهم وكفايتهم بقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها ثم اوجب لنفسه مالا معينا على الاغنياء و هو الشاة والابل والبقر بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بايفاء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المعين بقوله تعالى و اتو الزكوة و قول صلى الله عليه وسلم تؤخذ من اغنياءهم وترد الى فقرائهم و المال المسمى لايحتمل ايفاء تلك المواعيد مع اختلافها لاحتياج البعض الى كذا والبعض الى غيره و ذلك لايوجد فى عين الشاة فيكون ذلك ابطالا لقيد الشاة واذنا باستبدال ذلك العين ضرورة ايكون المصروف الى كل واحد منهم على المواعيد كالسلطان بخير لاولياءه بعينه فى يده فان يكون ذلك اذنا باستبدال ذلك المعين الضرورة وللخصم ان يقول الزكوة واجبة حقا الله تعالى بقوله تعالى و هو الذى يقبل التوبة من عباده و يا خذ الصدقات ولانها عبادة والعبادة حق الله تعالى وما وجب حق الله تعالى لا يجوز اقامة غيره لان ما وجب حق للشرع يجب بوصف الابتلاء فى اداء المنصوص عليه فلا يجوز اقامة القيمة مقام الشاة الاترى انه لا يجوز وضع الخد مقام السجدة و انكان فيه معنى الخضوع ذكره هذه السوال بهذه العبارة اولى مما ذكر الشارح و ايض له ان يقول اذا وجبت الشاة الزكوة لايخرج عن عهدة وجوب الزكوة الاباداءها الاترى انه اذا وجبت اربع ركعات فى الظهر لايخرج عن عهدتها اذا عبد الله تعالى على هيئة اخرى و هو المطلوب وكذلك التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب العمرة ابتداء اى قبل الشروع كما هو مذهب الشافعیؒ ضعيف لان النص يقتضى وجوب الاتمام و ذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه و انما الخلاف فى وجوبها ابتداء فانها واجبة عنده غير واجبة عندنا والنص ساكت عنه فان قيل ذكر الشيخ صاحب الهداية ان قوله تعالى و اتموا الحج و العمرة لله معناه ان يحرم بهما من

دوبرة اهله ثم قال هكذا روی عن علیؓ و ابن مسعود رضی الله عنه
فیکون مُفِيدًا لوجوب الحج و العمرة قِيل ما قلنا من وجه التزئيف فهو
على تقديران تمسك الخصم بظاهر النص كما فى حقيقته و اما على تقدير
ان يتمسك بما ذكر فى الهداية فيجيب عنه بطريق اخرى وكذلك التمسك
بقوله صلى الله عليه وسلم لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين و الا الصاع بالصاعين
لاثبات ان البيع الفاسد لايفيد الملك كما هو مذهب الشافعیؒ لانه لما كان
المنهى حراما لايصلح سببا لما هو نعمة وكرامة وهو الملك ضعيف لما
مهدنا من قبل ان النهى عن الافعال الشرعية لا ينافى المشروعية لان النص
يقتضى تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه و انما الخلاف فى ثبوت الملك و
كذلك التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم الا لاتصوموا فى هذه الايام الشارة
الى يوم الفطر ويوم النحر و ايام التشريق فانها اى هذه الايام اكل و شرب وبعال
اى جماع لاثبات ان النذر بصوم يوم النحر لايصح كما هو مذهب الشافعیؒ
ضعيف لان النص يقتضى حرمة الفعل وهو الصوم فى هذه الايام ولاخلاف
فى كونه اى الفعل حراما و انما الخلاف فى افادة الاحكام اضافة المصدر
المفعول اى فى افادة الفعل الحرام الاحكام الشرعية مع كونه اى الفعل حراما
وحرمة الفعل جواب سوال مقدر وهو ان ثبوت الحكم الشرعى مع
كون الفعل حراما شرعا لايتصور لوجود المنافات بينهما فاجيب بان
حرمة الفعل لاتنافى ترتب الاحكام عليه على ذلك الفعل فان الاب لواستولد
جارية ابنه يكون الاستلاد حراما و يثبت به اى بهذ الاستلاد الملك
للاب فى الجارية ولزمه قيمة الجارية ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة
يكون الذبح بهذ السكين حراما لانه استعمل ملك بغير اذنه ويحل المذبوحة
ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب يكون الفعل حراما ويطهر به اى بهذا
لغسل الثوب ولوطى امراءته فى حالة الحيض يكون حراما ويثبت به احصان
الواطى و يثبت به الحل للزوج الاول كما بينا من قبل فكذا هنا الصوم فى هذا
الايام و انكاد حراما لكنه لاينافى ترتب صحة النذر فيها **فصل فى تقرير**

حروف المعانی لدلالتها علی المعانی سمیت هذه الحروف بها و انما ذکره
هذه الحروف ههنا وان کان ذکرها من وظائف النحولان بعض مسائل-
الفقه مبنی علیها وهی کثیرة لکن المصنف ذکرحروفا تَشَدَّت الحاجة
الیها وهی الحروف العطف وحروف الجر الواو للجمع المطلق عندنامن غیر
تعرض لمقارنة ولا ترتیب و معنی الجمع اشتراک المعطوف و المعطوف
علیه فی الحکم المتعلق بالاول فقولک جاءنی زید وعمر ولاشتراکهما فی
المجئ و معنی الاطلاق کون الجمع اعم من ان یکون مع الترتیب او المقارنة
اوبدون هما فقولک جاءنی زید و عمر ویحتمل انهما جاء متقارنین او
تقدم مجئ عمر وعلی زید و تأخر او تراخی مجئ احدهما عن الآخر بساعة
و یوم او نحو ذلک فان قیل یستقیم معنی الجمع فی المفردین اما فی الجملتین
نحو ضرب زید واکرم عمر و فلا یفید فی الحکم جمعهما فی الحصول والثبوت
کانه قال حصل ضرب زید و اکرام عمرو معاً ولقایل ان یقول ذلک حاصل
بدون الواو فما فایدة الواو او کذا ذکرالشارح واجیب بان الجملة الثانیة
بدون الواو تحتمل کونها بدلا وکون الاولی غیرمقصود او غلطاء فالواو-
تفید النص علی کونهما مقصودین و عدم اولی غلطاً و انما قدم حروف العطف
لانها اکثر وقوعا لدخولها علی الاسماء والافعال بخلاف الجر فانها تختص بالاسماء
فوجبة البدایة بها و انما قدم الواو علی سائر الحروف العطف لانها تدل
علی مطلق الجمع عند المحققین و ماسواها من الفاء وثم تدل علی الجمع
مع التعقیب والتراخی فکان کالمرکب و الواو کالمفرد اصل لمرکب وسابق
علیه و قیل ان الشافعی جعله للترتیب و علی هذا اوجب الترتیب فی باب
الوضوء لدخول الواوبین اعضائه والصحیح من مذهبه خلاف ذلک واحتج
القائلون بالترتیب بقوله صلی الله علیه وسلم ابدؤ ابما بد الله تعالی حین
ساله الصحابة عن السعی بین الصفا والمروة بایهما بداء و قد نزل قوله
تعالی ان الصفا والمروة من شعایرالله فلولم یکن الواو لترتیب لما قال هکذا
وبقوله صلی الله علیه وسلم لمن قال من اطاع الله و رسوله فقد هتدی ومن

عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله و رسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم وبين ما قاله ذلك القائل و يقول عمر رضى الله عنه لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال هلاً قدمت على الشيب و هذا يدل على ان التاخير فى اللفظ يدل على التاخير فى الرتبة وبقول الصحابة لابن عباس رضى الله عنهم لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى و اتموا الحج و العمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا بالاستقراء كلام العرب و التامل فى مواضع كلامهم كما لو وقعت الحاجة الى معرفة حكم شرعى كان طريقته الرجوع الى الكتاب و السنة و التامل فى احوال الشرع و عند الاستقراء ولتامل فى مواضع كلامهم تبين ان الواو للجمع لا للترتيب اما الاول (وهو الاستقراء) فان العرب يقولون جاءنى زيد و عمرو فيما جاء متقارنين او متعاقبين بصفة الوصل او بصفة التراخى على الاطلاق ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه ولو كان (الواو) للترتيب لما صدق فى خبره اذ جاء متقارنين او جاء عمرو اولاً و لما صح ان يقول وعمرو بعده اوقبله لانه يكون ح تكرارا او تناقضا[1] وليس كذلك[2] والتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه فى الاعراف (اى سورة الاعراف) لاتحاد القصة ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقابل زيد و عمرو و كما لم يستعمل تقابل زيد فعمرو و ثم عمرو واما الثانى فلان الاصل فى الاسماء و الافعال و الحروف ان يكون كل لفظ موضوعا لمعنى خاص يتفرد به و اما الاشتراك فانما يثبت بفضلة من الواضع او عذر دعا اليه بان يحضره

[1] قوله او تناقضا اذا قال جاءنى عمرو قبله يعنى اذا قال جاءنى زيد وعمرو ثم قال ثانيا جاءنى عمرو بعده نفيد تكرارلان البعدية يعلم من الواو الاول فلا حاجة الى التصريح بالبعدية وكذا لو قال ثانيا جاءنى عمرو قبله ففيه لقول الاول لان من الواو الاول يعلم بعدية العمرو ومن القول الثانى صريحاً قبلية العمرو ما هذا الا تناقض ۱۲ فقير غیث امته

[2] قوله ليس كذلك يعنى بصريح قوله جاءنى عمرو بعده وليس بتناقض فى قوله جاءنى عمرو قبله ۱۲ فقير نجيب الله

الابهام وهذا اذا كان الواضع حكيما من العرب واما اذا كان الواضع قديما فا-
الاشتراك للابتلاء كما فى المجمل والمتشابه وكذا الترادف خلاف الاصل
ثمّ انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثمّ للترتيب مع التراخى ومَعَ للقران فلو
كان الواو للترتيب او القران لتكرار الدلالة وذا ليس باصل والجواب عما تمسك
به الخصم مذكور فى المطولات تركته ههنا مخافة التطويل قال علمائنا
تعليل لقوله للجمع المطلق او بيان له اذا قال ان كلمت زيدا وعمرا فانت
طالق فكلمت عمروا ثم زيدا طلقت ولايشترط فيه اى فى وقوع الطلاق -
معنى الترتيب الاضافة بيانية اى معنى هو الترتيب والمقارنة ولو كان الواو
للترتيب او المقارنة لما وقع الطلاق لفوات الشرط ولو قال ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الدار الثانية ثم دخلت الدار الاولى
طلقت ولو كان الواو للترتيب والمقارنة لم يقع الطلاق وقال محمدؒ اذا قال
ان دخلت الدار وانت طالق بالواو لا بالفاء تطلق فى الحال لانعدام حرف
التعليق لا يصدق اصلا ولو اقتضى ذلك اى الواو ترتيباً لترتيب الطلاق به على
الدخول ويكون ذلك اى قوله ان دخلت الدار وانت طالق تعليقا لاتنجيز كما
لو ذكر ذلك بالفاء هذه المسئلة اى مسئلة محمدؒ نص ادَلُّ على انتفاء الترتيب وذلك لانه لو
احتمل الواو الترتيب و امكان مجازا ليصار اليه حذرا عن الغاء الكلام العاقل
البالغ وفى بعض النسخ اى نسخ الشاشی ۱۲ قال محمدؒ بدون الواو وهو مشكل لانه ح يكون عطفا
على الجملة الفعلية فكيف تدل هذه المسئلة على انتفاء الترتيب واجيب
بان هذه الجملة ح يكون تعليلا على التعليل المذكور اى وانما قال علمائنا
لعدم الترتيب فى هذه المسائل لانه نقل عن محمدؒ ذلك وقوله فى باب
اللغة حجة لانه من ائمة اللغة ولقائل ان يقول ان هذا التركيب وهو
قوله ان دخلت الدار وانت طالق غير صحيح لعدم الجزاء وعدم المعطوف
عليه ولايصح ان يكون هذا الواو للحال لان الحال يفيد معنى الشرط فيقتضى
ان يكون الطلاق شرطا لدخول الدار وانت تعلم ان الطلاق لايصلح ان -
يكون شرطا لدخول الدار فعليك ان تحقق تصحيح هذا التركيب وقد يكون

الواو للحال مجازا لاتصال بينهما لان الحال تجامع ذي الحال لانه صفته في الحقيقة فيكون مجامعا له فيناسب معنى الواو لانه لمطلق الجمع او لان الواو لما كان لمطلق العطف احتمل ان يكون بطريق الاجتماع لانه نوعه اى العطف بطريق الاجتماع كالرقبة يحتمل ان يقع على الهندى لانه نوعها فجاز ان يراد بالواو الحال المقتضية للجمع عند الدلالة كذا قيل و في الدليل الاول نظر لان الاشتراك في الوصف العام لايصحح المجاز و وصف الجمع عام يتحقق بين المبتداء والخبر والفعل والفاعل والتميز والمميز والصفة والموصوف وغير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بانا لانسلم ان المراد بالواو ههنا الجمع المطلق بل الواو للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في حق العامل هذا هو الاصل واريد هذا الجمع بين الحال وذى الحال في حق العامل فيخرج المبتداء والجزاء والصفة والموصوف وغير ذلك فاعرف فجمع بين الحال وذى الحال وح يفيد معنى الشرط لان الاحوال قيود كالشرط الا ترى الى قوله انت طالق راكبتاً فانه يتعلق الطلاق بالركوب كما في قوله انت طالق ان ركبت مثاله اى الواو للحال ما قال محمد في الماذون اى في حقه او في مسئلة او في كتابه اذا قال المولى لعبده ادِّ اِلَىَّ الفاً و انت حر يكون الاداء شرطا للحرية لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط فلا يعتق العبد الا باداء الالف الى المولى قال محمد معطوف بحذف العاطف في السير الكبير اذا قال الامام لاهل الحرب افتحوا الباب اى باب الحصن وانتم امنون لا يامنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل من الحصن وانت آمن لا يامن بدون النزول لانه آمنهم حال فتح الباب والنزول فيكون الفتح والنزول شرطا الامان وانما حمل الواو في هذه المسائل على الحال لتعذر عطف قوله وانت حر على قوله ادِّ الى الفاء لانه يكون هذا الكلام لايجاب الالف على العبد ابتداء وليس ذلك للمولى مع قيام الرق لان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح ذلك المقدار ضريبة للعرف

ك قوله ولا يصلح ذلك جواب سوال مقدر تقديره ان حمل الواو في قوله وانت حر على العطف مقدر ولانه يلزم منه ايجاب الدين على العبد فينبغي ان يحمل الواو على العطف ويكون قوله ادّ الى الفا ضريبة وهو متصور فاجاب الشارح ان الضريبة وان كانت متصورة الا ان ذلك المقدار وهو الالف لا يكون ضريبة في العرف فوجب حملها على انها للحال والضريبة اسم الغلة المضروبة على الماذون بان يقول المولى لماذونه ضربت عليك اى قررت عليك في كل يوم او شهر او سنة كذا ولو جعل على العبد المحجور لا يجوز لان ايجاب الدين على العبد ابتداء او ذا لا يجوز ١٢ تحريك اثر ك قوله ضريبة وهي اسم العلة الموضوعة على العبد الماذون كما اذا قال المولى لماذونه جعلت عليك في كل شهر درهما فاده الى ولا يصح الضريبة على غير الماذون ١٢ ن ر

فوجب حملها على انها للحال وكذا عطف قوله وانت آمنٌ على قوله انزل لان الامان انما يراد به اعلاء الدين و بالنزول على آمان ربما يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الاسلام ومشاهدة اعلام الدين فكان الظاهر فيه الحال ليصير الامان معلقا بالنزول الينا وقال بعض الشارحين انما حمل الواو على الحال فى هذه المسائل لانه لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع و ذلک مانع من حسن العطف وفيه (اى فى قوله بعض الشارحين) نظر لانه منقوض بقول المراءة لزوجها طلقنى ولک دراهم حيث جعل الواو للعطف مع كمال الانقطاع بين الجملتين على ان الفقهاء لا يعتبرون وجوه البلاغة فى المسائل الشرعية بل يبنونها على كلام كل عاقل بالغ بليغا كان اوغير بليغ فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حر و انت آمن فى قوله ادِّ و انزل وافتحوا فيقتضى ان تكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح كما فى قوله انت طالق وانت مريضة وانت مصلية اذا نوى التعليق كان المرض والصلوٰة شرطا للطلاق كدخول الدار فيه فاذا كانت الحريته والامان شرطين كانا سابقين على الاداء والنزول والفتح بدون الشرط قيد لابد ان تيقدم على المشروط فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول والفتح فيقعان فى الحال قيل الجواب عنه بوجوه احدها انه من باب القلب كقولهم عرض الحوض على الناقة التى عرضت الحوض على الناقة وهوشائع فى الكلام فيكون التقدير كن حراً وانت مؤدٍ (حال) للالف الخ وكن آمناً وانت نازل (والحال) وكونوا آمنين وانتم فاتحين الباب (حال) وانما حمل على ذلک بدلالة من قبل المتكلم لان مقصود من هذا الكلام الاعتاق بالمال والامان بالنزول والفتح فحمل ذلک احترازا عن الالغاء والثانى انه من الاحوال المقدورة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فيكون المعنى ادّ الى الفا وانت مقدر الحرية فى حالة الاداء وانزل وانت مقدر الامان فى حالة النزول و

افتحوا الباب وانتم مقدورون الامان فی حالة الفتح ولما اثبت المتکلم الحریة والامان فی حال الاداء والنزول والفتح کانا متعلقین بالاداء والنزول والفتح معدومین فی الحال وانما حمل علی ذلک بدلالة من قبل المتکلم لان عرضه من هذا الکلام اثبات الحریة والاٰمان بعد اداء المال والنزول والفتح لاقبلها وانمّا یتحقق ذلک اذا جعل حالا مقدورة لا حالا واقعة و الثّالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمةً مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتکلم فاخذت حکمه ویصیر معنی الکلام اَدِّ اِلَیَّ الفاً وصِرْحُرًّا و اذا کان ذلک کانت الحریة متعلقة بالاداء هذا حاصل ما ذکر فی الکشف و فی کل منها بحث اما الاول فلان الحق ان القلب ان التضمن معنی لطیفا لکنه اعدادة المعنی اللطیف هنا غیر معلوم ویمکن ان یجاب عنه بان المعنی اللطیف هنا هو ان هذا الکلام لما کان مسوقا لصیرورة العبد حرا کانه جعل قوله وانت حراً حالا والحال یسبق العامل کما فی نحو جائنی زید راکبا فان الرکوب سابق علی المجئ مؤمیا الی انک قد صِرتَ حرا ولم یبق من عبودیتک شئ فاَدِّ الی الفاء ومثل هذ الکلام لا یکون باعثا للعبد علی اداء المال فیناسب المقام ویتاتّی هذ المعنی فی انزل وانت آمن وفی افتحوا الباب وانتم امنون ایض فتامل وتعرف و اما الثانی فلان هذ الجواب تصحیح معنوی لا تصحیح تقدیرا ورد علیه السوال و امّا الثالث فلان قیام الجملة الحالیة مقام جواب الامر کلام غیر معهود فی العربیة کذا فی الناصری الا ان یجاب بان صاحب الکشف اکثر تتبعا من صاحب الناصری فلا یکون تتبعه حجة علی صاحب الکشف ولقائِل ان یقول لما کانت الحریة متأخرة عن الاداء ینبغی ان یحمل الواو مجازا علی الترتیب لا علی الحالیة و انما یحمل الواو علی الحال بطریق المجاز وکل مجاز لا بدله من امرین صلاحیة المحل للمجاز وقیام الدلیل علی ثبوت المجاز و تعذر الحقیقة فلابد لحمل الواو علی الحال من احتمال اللفظ الحال بان یکون الحال مقارنا لذی الحال و قیام الدلالة ای الدلیل علی ثبوته ای الحال وحرف الواو عن العطف کما ای کالاحتمال

والدلالة فی قول المولی لعبده اَدِّ الی الفا و انت حرا فان الحریه یتحقق
حال الاداء فیکون اللفظ محتملا للحال و قامت الدلالة ای الدلیل علی
ذلک ای تعین الحال وتعذر العطف فان المولی لا یستوجب علی عبده ما
لا مع قیام الرق فیه ای فی العبد ابتداءً ولیس للمولیٰ ذلک مع قیام
الرق لان المولی لا یستوجب علی عبده دینا ولا یصح ان یجعل ذلک ضریبة
لان الضریبة لم تجز بهذ القدر فتعذر العطف وقد صح التعلیق ای تعلیق
الحریة بہ ای بالاداء یجعل الواو للحال فحمل علیه ای علی التعلیق بجعل
الواو للحال ولو قال رجل لامرأته انت طالق وانت مریضةً او انت مصلیة
تطلق فی الحال لانتفاء الدلیل علی ثبوت الحال و تعذر العطف لان ظاهر
حال الزوج یشهد بانه لا یطلقها فی حال مرضها لان مرضها سبب التعطف
والترحم فامکن العمل بتحقیقه العطف فحمل علیه فتطلق فی الحال وعوض
بان الزوج لا یستمتع بها فی حال المرض فربما یطلقها فی هذه الحالة
تنفر او توحشا منها فینبغی ان یکون الواو للحال علی ان حمل الواو علی العطف
لیستلزم اِلغاءُ قوله وانت مریضه او مصلیة فوجب ان یحمل علی الحال
تحرزا عن الغاء والجواب عن الاول ظاهر وکذا عن الثانی لان الفاء انما
یلزم باختیاره فلا یجب التحرز عنه ولو نوی التعلیق ای تعلیق الطلاق
بحال الصلوٰة والمرض صحت نیته فیما بینه وبین الله تعالی لان اللفظ
فی هذه المسئلة و ان کان یحتمل معنی الحال لان الطلاق یقبل الاضافة
الی حال الصلوٰة والمرض یصلح شرطا الا ان الظ ای لکن الظ خلافه ای
خلاف احتمال اللفظ لامکان العمل بحقیقة الواو فکان ارادة المجاز خلاف
الظ فاذا تائد ذلک ای خلاف الظ بقصده و بنیته بان قال عنیتُ وقوع
الطلاق فی حال صلوٰتکِ و مرضکِ ثبت خلاف الظ وحمل الواو علی الحال
ویصدق فی ذلک دیانته لا قضاء لمکان التهمة لانه یدعی خلاف الظ
و اذا عرفتَ هذا فاعلم ان ظاهر قوله اَن اللفظ غیر صحیح لان کلمة ان لا
خبر له اللهم الا ان یحمل علی الحذف ولو قال رب المال للمضارب خذ هذه

الالف مضاربة واعمل بها ای بهذه الالف و تأنیث الالف بتاویل الاموال والدراهم فی البز لا یتقید العمل بالبز لتعذر حمل الواو علی الحال فیکون الواو للعطف و تکون المضاربته عامة تتناول العمل فی البز وغیره لانتفاء صلاحیته المحل للحال لان العمل فی البز قال محمدؒ فی السیر الکبیر البز عند اهل الکوفة ثیاب من الکتان والقطن لا ثیاب الصوف والخز لا تصلح حالا لاخذ الالف مضاربة لان العمل فی البز متأخر عن الاخذ الالف والحال یجامع ذی الحال ویقارنه ولقایل ان یقول لم لم یجعل هذه الحال من الاحوال المقدرة کما فی قوله أدِّ الی الفا وانت حر واجیب بان الحمل علیه انما یکون فیما لا یصلح للعطف اما اذا صلح فلا یحمل علی ذلک لان العطف مقدم فلا یتقید صدر الکلام وهو اخذ الالف به ای بالعمل فی البز فحمل علی الاطلاق والعموم کما هو الاصل فی المضاربته و ذلک لان الغرض منها حصول الربح و ذلک انما یحصل بالاطلاق والعموم ولقایل ان یقول فعلی هذا یکون قوله واعمل بها فی البز لغوا لا فائده فیه وایضا له ان یقول ان عدم التقیید العمل بالبز لیس لما ذکرتم بل لان قوله واعمل بها فی البز جملة انشائة وهی لا تقع حالا ولا صفة ولا جزاء بدون تاویل علی ما عرف فی النحو وعلی هذا ای علی ان ما لا یصلح حالا لا یجعل الواو فیه للحال

قال ابوحنیفةؒ اذا قالت لزوجها طلقنی ولک الف درهم فطلقها لا یجب علیها شئ و قالا یجب الالف لان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار کانها قالت طلقنی فی حال یکون لک علی الف والاحوال شروط فکان معناه طلقنی بشرط ان یکون لک علی الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت کان تقدیره طلقت بذلک الشرط فکان المال شرطا وبدلا کما فی قوله احمل هذا المتاع ولک درهم حیث کان درهم بدلا وابوحنیفةؒ یقول الواو لحقیقة العطف لان قولها ولک الف لا یفید وقوع الطلاق حال

وجوب الالف علیها لان هذا فی الظاهر امر بالطلاق واخبار بان للزوج الف درهم و ذلک لا یفید وقوع الطلاق حال وجوب الالف علیها و انما یحمل علیه

بدلالة حال المعاوضة و المعاوضة فی الطلاق امر زاید اذ الطلاق فی
الغالب یکون بغیر عوض ومتی دخله العوض بان قال انت طالق علی الف
او قال ادِّ الی الفً وانت طالق صار یمینا من جانب الزوج حتی لم یصح رجوعه
قبل قبولها کما لا یصح الرجوع عن التعلیق ولو کان المعاوضة فیه امرا
اصلیا لما صار یمینا و یصح رجوعه لان لان فی المعاوضة یصح الرجوع قبل
قبول الآخر فلم یستقم ترک الاصل بدلالة هی من باب الزواید و قولها
طلقنی مفید بنفسه لانه طلب ایقاع الطلاق مطلقا فلا یترک العمل به ای
بهذا الکلام بدون الدلیل فیجعل الواو للعطف کما هو الاصل بخلاف قوله
ای قول الموجر للمستاجر احمل هذا المتاع الی منزل کذا ولک الدرهم لان
دلالة حال الاجارة یمنع العمل بحقیقة اللفظ وهی العطف لان الاجارة -
معاوضة اصلیة لم تشرع الا بالبدل کسائر البیوع فجاز ان یعارض امرا اصلیا
آخر فامکن حمل اللفظ علی المجاز باعتبار معنی المعاوضه ولقائل ان یقول
لو جعل الواو فی قوله طلقنی ولک الف درهم للعطف یلزم عطف جملة -
الخبریة علی الانشائیة و ذلک مانع من حسن العطف و اجیب بانه غیر مانع
عند الفقهاء لانهم لا یعتبرون وجوه البلاغة فی مسائل الشرعیة بل یبنونها
علی کلام صادر عن کل عاقل بالغ بلیغا کان او غیر بلیغ ولئن سلمنا انه مانع
قلنا انه من باب عطف علی قصةٍ وحالٍ بعد حالٍ تقول زید یعاقب بالقید
و بشر عمرو بالطلاق عنه او هو من باب تضمن الخبر معنی الطلب ومثل جاء
کثیراً فی فیصح الکلام قال الله تعالیٰ و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون
الا الله الیٰ قوله تعالیٰ وقولوا للناس حسنا وقیل الواو فی مثله للاستیناف لا
للعطف کاالتی فی قوله دعنی ولا اعود فان الواو فی قوله ولا اعود للاستیناف
لا للعطف لکمال التنافی بین الجملتین لا للحال لان المقصود عدم العود فی المستقبل
لا فی الحال ویندفع بما ذکرنا ما ذکر الشارح من انه اذا تعذر العمل ههنا بحقیقة
الواو وهی العطف لان الجملة الخبریة لا یحمل عطفها علی الطلبیة فیعین
المجاز وهو الحال تصحیح لکلامه واحترازاً عن الغاء ولم نجعل الواو فی

فی قوله اَدِّ الیَّ الفا و انت حر للحال للزوم عطف الخبرية على الانشاء بل المعنی آخر وهو ان صدر الکلام غیر مفید الا ان یجعل شرطا للتحریر لان الامر یقتضی اداءنا وجب فی الذمة والمولی لایستوجب علی عبده دینا مع قیام الرق ولایصح ان یجعل ضریبة لان الضربیة لم تجز بهذا القدر عرفا وانما المتعارف ان یضرب الانسان علی عبده کل شهر عشرین درهما او ثلثین فالامر باداء الالف من غیر عقد علی الضربیة و اصطلاح علیها دلیل دالٌ وامارة بیّنة علی انه شرط للتحریر بخلاف قوله انت طالق وانت مریضة فان صدر الکلام ههنا مفید بنفسه وقوله انت مریضة جملة تامة لادلالة فیها علی الحال لان ظاهر حاله یشهد بانه یطلقها فی حال مرضها لامر فحملت علی حقیقة العطف ولقائل ان یقول لوجعل الواو فی قولها طلقنی ولک الف درهم للعطف ولم یجعل للحال لم یبق المماثلة بین المعطوف والمعطوف علیه بل لم یبق لهذا الکلام معنی واجیب بان المعنی حینئذ طلقنی ولک الف درهم فی بیتک فلاحاجة لک الیَّ بذلک منفعة بان تتزوج غیری او تشتری جاریة وفی عطف بعضها علی بعض لایطلب تمام المماثلة فصل الحکمة فی اتیان الفصل علی راس کل حرف من حروف المعانی هی هزة القاری ونشاطه و بعثه علی الدرس والتحصیل لانه لما رای اتمام فصل فی حکم من الاحکام یرید شروعه فی فصل آخر فی غیر ذلک الحکم الی ان ینتهی ذلک و بهذ الاعتبار جر فالقراء بالقرآن اجزاءً واعشاراً واسباعاً واخماساً الاتری ان المسافر اذا علم انه قطع میلا نشط للسیر واما اذا لم یعلم لایزال مغموما الفاء للتعقیب مع الوصل باجماع اهل اللغة والفتوی یعنی موجبه وجود الثانی بعد وجود الاول بغیر مهملة سواءً کان للعطف اولغیره کما جواب الشرط فلفظ التعقیب یشیر الی انه لیس للمقارنة ولفظ الوصل یشیر الی انه لیس للتراخی حتی لوقال ضربت زیداً فعمرواً کان المعنی ان ضرب عمرو وقع عقیب ضرب زید لم تتناول المدة بینهما و فی النسخ لم یذکر قوله مع الوصل ولعل وجهه ان التعقیب یتضمن صفة الوصل

لان التعقیب لا یطلق الاعلی التراخی المخصوص وهو التراخی بزمان قلیل حتی لو کان بزمان فاصل لا یکون ذلک تعقیبا الاتری انه ماخوذ من العَقَب لموخر الرجُل لانه متصل به ومنه التعاقب بین الشیئین لمجیٔ احدهما عقیب الآخر من غیر لَبْثٍ ولهذا ای ولاجل ان الفاء للتعقیب مع الوصل یستعمل الفاء فی کلام العرب فی الاجزیة لما انها ای الاجزیة تتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل کما فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق یقع عند وجود الشرط من غیر فصل ولقائل ان یقول ذکر الشیخ فخر الاسلام فی اصوله و اما الفاء فلانه للوصل والتعقیب حتی ان المعطوف بالفاء متراخی عن المعطوف علیه و ان لطف فظاهر قوله و ان لطف ای وان قل ذلک الزمان یقتضی صحة استعمال الفاء فی العطف الذی تراخی فیه المعطوف عن المعطوف علیه بزمان کثیر اولی بل یقتضی استعمال الفا فی العطف الذی تراخی المعطوف عن المعطوف علیه بزمان کثیر اولی کما عرفت فی قوله اطلبوا العلم ولو کان بالصین و اجیب بان المراد وان لطف بحیث لا یدرک فلا یرد هذا فتأمل قال اصحابنا هذا تائید ان الفاء للتعقیب فی المذهب کما هو فی اللغة اذا قال رجل لآخر بعت منک هذ العبد بالف فقال الآخر فهو حر یکون قوله فهو حر قبولاً للبیع بطریق الاقتضاء یثبت العتق منه ای من الآخر عقیب البیع ای یجعل الآخر قابلاً للبیع ثم معتِقا لان الفاء فی قوله فهو حر للتعقیب فالمشتری اثبت الحریة عقیب البیع الصادر عن البایع و ذلک لا یکون الا بقبول العقد فیکون قوله فهو حر مقتضیا قبول العقد تصحیحاً للفظ المشتری اذ لا عتق فیما لا یملک ابن آدم علیه السلام فیثبت قبول العقد بطریق الاقتضاء وصار کانه قال قبلت فهو حر بخلاف مالو قال وهو حر بالواو و هو حر بدون الواو والفاء فانه ای قوله وهو حر او هو حر یکون رد البیع لا قبولاً لعدم مایوجب التعقیب فبقی محتملا لرد الایجاب بان یُجْعلَ اخبارا عن حریته الثابتة قبل الایجاب وقبول البیع بان یجعل انشاءً للحریة فی الحال فلا یثبت القبول بالشک فلا یثبت العتق منه ولو قال صاحب الثوب للخیاط انظر الی هذا الثوب ایکفینی

من قوله واما الفاء الی قوله وان لطف قول فخر الاسلام ١٢ — مبتداء — خبره ١٢ — ١٢

قميصا مفعولا ثان لقوله يكفني فنظر الخياط فقال نعم فقال صاحب الثوب
فاقطعه فقطعه اى الخياط اى الثوب فاذا هو كلمة اذًا للمفاجات اى فاذا
الثوب لا يكفيه قميصا كان الخياط ضامنا لانه اى صاحب الثوب انما امره
اى ضامن قيمة الثوب يكون القميص للخياط
اى الخياط بالقطع عقيب الكفاية لان الفاء فى قوله فاقطعه للتعقيب فكان
قال ان كفانى قميصا فاقطعه فاذا لم يكن يكفى كان القطع حاصلا بدون الاذن
فكان موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطعه او اقطعه فقطعه فاذاً هو لا
يكفى قميصا فانه اى الشان لا يكون الخياط ضامنا لان قوله اقطعه اذن
مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان فان قيل ان الخياط قد غرَّ
صاحب الثوب بقوله يكفيك فينبغى ان يجب الضمان على الخياط قيل الغرور
بمجرد الخبر اذا لم يكن فى ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الغار
كما لو قال الآخر هذا الطريق آمن فسلك فيه احد فاخذ اللصوص متاعه
لا يضمن كذا فى بعض الشروح بخلاف ما تقدم فان الامر بالقطع بشرط الكفاية
اما اذا كان الغرور فى ضمن عقد ضمان يوجب الضمان كما اذا قال اسلك هذا الطريق فان ... آمن واخذ ماله ...
فيضمن عند عدم الشرط ولو قال انسان لآخر بعت منك هذا الثوب بعشرة
فاقطعه فقطعه اى البايع المشترى الثوب ولم يقل المشترى شيئاً كان
البيع تاماً لان قوله فاقطعه امر بالقطع عقيب البيع وهو لا يتحقق الا با
لقبول سابقاً اقتضاءً ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
فالشرط البر دخول الدار الثانية عقيب دخول الاولى متصلا به اى بلا تراخى
بحيث لا تشتغل بينهما بعمل آخر حتى لو دخلت الدار الثانية اولا او دخلت
الثانية آخرا لكنه اى الدخول بعد مدة لا يقع الطلاق لان موجب الفاء الوصل
مع التعقيب فيقتضى ان يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول الاولى متصلاً به
فاذا دخلت الثانية اولاً لم توجد التعقيب واذا دخلت آخراً بعد مدة
لم توجد الاتصال وقد يكون الفاء لبيان العلة اى لاظهار ان المذكور بعد
الفاء علة لما قبلها او قبل الفاء علته لما بعدها فالاول قولهم للآسير ابشر
فقد اتاك الغوث وقد نجوت فان لحوق الغوث علته للبشارة والثانى قولهم
اطعمته فاشبعته واسقيته فارويته اى فاشبعت بسبب هذه الاطعام

او اوريتُ بسبب هذه لسقى و يسمى هذه الفاء فاءالتعليل او السببية فان قيل الفاء لتعقيب ما دخل عليه و تعقيب العلة عن الحكم مستحيل لانها مؤثره والحكم اثرها فكيف يتقدم الحكم على علة وكيف يتأخرالمؤثر عن اثره فكيف يدخل الفاء على العلة قيل الفاء انما يدخل على العلة اذا كانت دائمة كالغوث فى المثال المذكورة لانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فكان فى العلة معنى التعقيب من وجه فيستقيم دخول الفاء فى العلة الشبة التراخى فيها لكن لما لم يكن متراخياً حقيقة كان جعله بمعنى العلة مجازا حتى لايصار اليه الا عندالتعذر كذا قالوا و لقائل ان يقول الفاء للتعقيب و العلة و الحكم متقارنان على الاصح كاستطاعة مع الفعل فينبغى ان لايصح دخول الفاء فى الحكم ولا فى العلة فالفرق بين العلة و الحكم حيث جوز دخول الفاء فيه مطلقا و فيها مقيدا بشرط الدوام غير واضح واجيب بان معنى مقارنة بين العلة و المعلول بتعقيب العلة مع الوصل فيدخل على المعلول مطلقا وعلى العلة بشرط الدوام و ايض لقائل ان يقول ان العلة فى المثال المذكور اتيان الغوث لا اى المغيث و اتيان الغوث قد يدوم و قد لايدوم فلايجوز بناء الحكم على الاحتمال اللهم الا ان يقول المراد باتيان الغوث وجوده وهو مما يدوم عادةً الى ان يندفع شر الظالم و يجوز بناء الحكم على الغالب او يقال ان لحوق الغوث لما كان ممتدا صار شبيها بالوجود بعده او يقال ان العلة هو مجموع قوله فقد اتاك الغوث وقد نجوت والنجاة باقية فيه يصح دخول الفاء بالنظر الى بقاء النجاة فالاولى ان يجاب عن اصل السوال بان الفاء انما يدخل على المعلول اذا كان مقصودا من العلة ويكون العلة علته غائية للعلة فيصير العلة معلوله فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول

مثاله اى مثال بيان العلة اذا قال لعبده ادّ الىّ الفا فانت حركان العبدحرا فى الحال وان لم يؤد شيأ لان الفاء دخلت على العلة لان الحرية دايم فيصير متراخيا عن الاداء نظرالى البقاء فاشبه التراخى فى الابتداء فيصح

دخول الفاء علیہ فصار معناہ ادِّ الیّ لانک حر جعل الحریۃ علۃ لاداء الالف شکراً للعتق فلا یتعلق بالاداء لانہ دلالۃ فی الکلام علی التعلیق و انّما حملت الفاء علی العلۃ للتعذر حقیقتہا و ہوالعطف لان العطف الخبریۃ علی الطلبیۃ غیر جایز کذا قالوا فاَن قیل فلم لم یجعل تعلیقا باضمار حرف الشرط علی نحو ان ادیت الی الفا فانت حرو فیہ عمل بحقیقۃ الفاء قیل الاضمار خلاف الاصل فاذا اصح الکلام بدونہ لا یصار الیہ من غیر ضرورۃ ولا یقال دخول الفاء علی العلۃ ایض خلاف الاصل لان مؤجبہ الترتیب والعلۃ سابقۃ علی الحکم کما بینا لاَنا نقول فیما ذہبنا الیہ عمل بحقیقۃ الفاء من وجہ لان العلۃ لماکانت مستدامۃ یحصل الترتیب فکان اولی من الاضمار و ہکذا فی الشرح ولقائل ان یقول قد قامت الدلیل من حال المتکلم وسوقہ کلامہ ہہنا علی ان المراد ہہنا التعلیق باضمار الشرط و تضمن الامر معنی الشرط کما قامت فی قولہ ادالی الفا و انت حر علی ان فی الکلام قلباً اوانہ حال مقدرۃ و انکان القلب محتملا بعیدا من وجوہ الکلام وکذا لحال المقدرۃ وایض لہ ان یقول العطف ہنا یستقیم لصیرورۃ ہذا الخبر انشاء شرعا والانشاء من انواع الطلب او لتضمین الخبر معنی الطلب و مثالہ جاء کثیراً فیصح الکلام قال اللہ تعالی و اذ اخذ نا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ الی قولہ تعالی وقولوا للناس حسنا اولاَن ہذہ المناسبۃ انما ترعی فی بلیغ الکلام وکلامنا فی کل کلام صادرٍ عن کل مکلف بلیغا کان اوغیر بلیغ او لاَن اشتراط ہذہ المناسبۃ ممنوع عند الفقہاء الا تری ان قولہا طلقنی ولک الف درہم لم یجعل حالا بل قدرا عطفا مع اختلا نہما خبرا وطلباء فاذا استقام العطف تعین العمل بہ لانہ حقیقۃ ہذہ الکلمۃ و اذا کان عطفا کان الحریۃ متاخرۃ عن اداء الالف قضیۃ للتعقیب کذا ذکرہ الشارح وایض لہ ان یقول لو حملت الفاء علی العلۃ ولم یضمر الشرط یکون قولہ ادِّ الی الفاء لغوا ظاہرا

وحمله على شكر العتق خلاف سوق الكلام المتكلم فان سوق كلامه يدل على ان الحرية متوقفة اداء الالف و السوق قاض على كل شیء فالاولى ان يجاب عن اصل السوال بانه لايمكن ان يجعل تعليقا باضمار الشرط و بتضمين الامر معنى الشرط حيث يقع فوله فهو حرجوابا للامر لفظا و ان[۴] وقع جوابا للشرط بتقديرا ان الشرطية وكلمة ان يجعل الماضی بمعنى المستقبل و الجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعناه و انما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة[ای کلمة ان ۱۲] اما اذا كانت مقدرة[کلمة ان ۱۲] فلاتقول ان تأتينی اكرمتك ولاتقول ايتينی اكرمتك بل يجب ان يقال ايتينی اكرمك فكذا فی الجملة الاسمية تقول ان تأتينی فانت مكرم لا تجعل الماضی بمعنى المستقبل لاتجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايض بل اولى لان مدلول الاسمية بعيد من المستقبل و مدلول الماضی قريب اليه لاشتراكهما فی كونهما فعلا و دلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضی بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ولقائل ان يقول قد صح قولهم زرنی فانا اكرمك وهوجملة اسمية فكيف قلتم ان جملة الاسمية لا تقع جوابا للامر ولو قال للحربی انزل فانت آمن كان امنا فی الحال وان لم ينزل لان الفاء دخلت على العلة لان الآمان ممتد فاشبه التراخی فصار معناه انزل لانك آمن والكلام فی هذ المسئلة كالكلام فی المسئلة السابقة وفی الجامع الكبير اذا قال رجل لآخر امر امرأتی بيدك فطلقها فی المجلس قيد به لان التفويض يقتصر على المجلس طلقت المرأة تطليقة بائنة لان المفوض بالامر باليد هو البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا البائن ولا يكون الثانی وهو قوله فطلقها توكيلا بطلاق غير الاول لان الفاء لبيان ان ما قبلها علة التطليق فكان قوله فطلقها امرا" بمبا شرة بما فوض اليه من الامر باليد فصار كانه ای الزوج قال طلقها بسبب ان امرها بيدك فكان الثانی هو الطلاق للمفوض فلا يكون توكيلا بطلاق غير الاول فلايقع الا واحدة ولقائل ان يقول

۴ وانت تعلم ان جواب الامر لايقع الا فعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان ۱۲

اذ كان معنى هذ الكلام طلقها بسبب ان امرها بيدك فاذا طلقها ينبغى ان يكون الواقع به رجعيا لان قوله طلقها صريح واجيب بان العبرة للكلام الملفوظ دون المقدر وقوله فطلقها فى الكلام الملفوظ وقع حكما للاول ولقآيل ان يقول ان حقيقة الفاء وهى العطف صحيحة ههنا فلِمَ حملت على التعليل ولايُجَابُ بانها حملت على التعليل لتعذر العطف لاختلاف الكلامين خبراً وانشاء لما بينا ان هذه المناسبة انما تراعى فى كلام البلغاء وكلامنا فى كلام كل مكلف بليغا كان اوغير بليغ وَاَنَّ اشتراط هذه المناسبة ممنوع عند الفقهاء ولو قال طَلِّقْهَا وَجعلت امرها بيدك فطلقها فى المجلس طلقت المرأة تطليقتين بائنتين لان قوله طلِّقها توكيل بصريح الطلاق وقوله وجعلتُ امرها بيدك تفويض الطلاق اليه لكنه ليس بحكم للاول لان للواو لايحتمل ذلك فكان الثانى غير الاول فصار المامور وكيلا بتطليقتين احدهما بائن وهوالامر باليد لانه كناية والاخرى رجعى لانه صريح فاذا قال فى المجلس طلقتها فقد اتى بما وكل به وهوطلقتان فوقعتا لكنه يكون كلاهما بائنا لان الرجعى يصير بائنا مع البائن لانه اذا وقع البائن فلا رَجْعَتَ بعده ولوكان الفاء مكان الواو بان قال طَلِّقْهَا فَجعلت امرها بيدك فطلقها فى المجلس طلقت تطليقة فكان ذكر هذه المسئلة لاظهار الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التائيد معنىً والتقيد بالمجلس فى هذه المسئلة اتفاقى لانه توكيل والتوكيل لا يقتصر على المجلس وكذلك لوقال طلقها وابنها او ابنها وطلقها فى المجلس وقعت تطليقتان بائنتان لمامر وعلى هذا اى على ان الفاء قد يكون لبيان العلة قال اصحابنا اذااعتقت الأمة المنكوحة ثبت لها الخيار اى خيار العتق وهو خيار فسخ النكاح سواء كان زوجها حراء اوعبدا وقال الشافعى لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان عنده علة ثبوت الخيار ملك البضع و عدم الكفاءة وهما لايوجدان فيما اذا كان زوجها حرا فلا يثبت لها

الخیار و انّما قلنا بثبوته علی الاطلاق لان قوله صلی اللّٰہ علیه وسلم لبریدة اسم مکاتبة عائشة رضؓ حین أُعْتِقَتْ ملکتِ بضعکِ فاختاری وجه التمسک به ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم اثبت الخیار لهما بسبب ملکها لبضعها بالعتق لان الفاء لبیان ان ما قبلها علته للاختیار فکانه قال اختیاری بسبب انکِ ملکتِ بضعکِ بالعتق فثبت ان الخیار ثابت بسبب ملک البضع وهذا المعنی ای ثبوت ملک البضع لاتفاوت ای لا یفرق بین کون الزوج عبدا اوحرا بل یثبت الملک فی الصورتین فیثبت حکمه فیهما وَ اِلاَّ یلزم تحقق العلة بدون المعلول وهو غیر جائز ویتفرع منه من ان الفاء المذکور فی الحدیث لبیان العلة او من ثبوت الخیار بالعتق مسئلة اعتبار الطلاق و ذلک لان الاطلاق یتنصف بالرق حتی کان مع الحریة ثلثا ومع الرق ثنتین وهذا بالاتفاق لکن الاختلاف فی ان الاعتبار بحال الرجال النساء فعندنا لِرق المراءة وعنده لِرق الرجل حتی اذاکان الحر تحتهٗ امة یملک علیها تطلیقتین عندنا وثلثا عنده وانکان العبد تحته حرة یملک علیها ثلثا عندنا وثنتین عنده ومذهبنا یتفرع من هذا الحدیث فان بضع الامة المنکوحة ملک الزوج ولم یزل البضع عن ملکه ای ملک الزوج یعتقها ای بعتق الامة لقیام النکاح بل لها الخیار ومع ذلکٗ یثبت لها الملک بالعتق فدعت الضرورة الی القول بازدیاد الملک فی المحل للزوج بعتقها حتی یثبت الملک له ای للزوج فی الزیادة فیکون ذلک ای زیادة الملک سببا لثبوت الخیار لها ای للآمه لئلا یتضرر المراءة بزیادة الملک وازدیاد ملک البضع بعتقها معنی ای علة مسئلة اعتبار الطلاق النساء فیدار مالکیة الثلث علی عتق الزوجة دون عتق الزوج کما هو مذهب الشافعیؒ فالحاصل ان بالعتق یزداد الملک (للزوج) فی المحل وازدیاد الملک فی المحل یحتاج الی زیادة المزیل وهو الطلاقات الثلث ولماکان ازدیاد الملک (للزوج) بعتقها کان ازدیاد المزیل ایضًا بعتقها لان السبب یثبت علی وفق السبب ولقائل ان یقول لا یلزم من بقاء ملک الزوج وثبوت

الخيار بالملك لها ازدياد الملك فى المحل اذجاز ان يكون له ملك
نقص ذلك بعتقها و انتقل قدر نقصانه اليها حتى كان الخيار لها ويزول
ملكه بالفسخ عنها وايض له ان يقول انما ازداد الملك لها للزوج و
المزيل انما يعمل فى ملكه عليها لا فى ملكها فلا يدل ازدياد الملك على
صلاحيته ازدياد الطلاق فصل ثم للتراخى و هو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهملة فى الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءنى زيد ثم
عمرو كان مجئ عمرو متراخيا عن مجئ زيد وانه كان بينهما بعض
المهلة لكنه عند ابى حنيفة رح يفيد التراخى فى اللفظ والحكم جميعا بمنزلة
مالو سكت ثم استانفه رعاية لكمال التراخى وهذا لان هذه الكلمة وضعت
للتراخى و هذا لان هذه الكلمة وضعت للتراخى والاصل فى كل شئ كماله
وكمال التراخى ان يكون فى التكلم والحكم جميعا اذ لوكانت التراخى فى الحكم
دون التكلم لكان معنى التراخى فيه موجودا من وجه دون وجه ولقائل
ان يقول القول بكمال التراخى يستلزم ترك الحقيقة والحس لان الكلام
متصل حقيقة حساً فكيف يترجح الانفصال الحكمى الاعتبارى على الاتصال
الحقيقى الحسى وايض له ان يقول يمكن القول بكمال التراخى بان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة ممتدة مطولة فى الفعل المتعلق
بهما وليس ذلك بمراد بالاجماع وايض له ان يقول الفاء وضعت للتعقيب
والاصل فى كل شئ كماله فهلا قال ابوحنيفة رح بكمال التعقيب فيه كما
قال بكمال التراخى فى ثم واجيب عنه بان القول بكمال التعقيب يستلزم
اشتراك الفاء مع ثم والاشتراك خلاف الاصل وعندهما يفيد التراخى
فى الحكم اى فى وجود الفعل المتعلق بالمعطوف والمعطوف عليه مع
الوصل فى التكلم رعاية لمعنى العطف فيه لان العطف لايصح مع
الانفصال وهذا لان الكلام متصل حقيقة وحساً فلا معنى للانفصال لكنا
نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذا موجود وبيانه اى
بيان الاختلاف بين ابيحنيفة رح وصاحبيه فيما اذا قال لغير مدخول بها

ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعند ابیحنیفةؒ یتعلق الطلقة الاولی بالدخول ای دخول الدار لان الدخول شرط ویقع الثانیة فی الحال لوجود المحل وعدم التعلیق ولغت الثالثة لانتفاء المحل لانها غیر مدخول بها فتبین بالثانیة بلا عدة وعندهما یتعلق الکل ای الطلاق بالدخول ای بدخول الدار لاتصال الثانیة والثالثة باول الکلام لفظا ثم عند الدخول ای دخول الدار یظهر الترتیب فی الوقوع عملاً بالتراخی فلا یقع الا واحدة ای یقع الاولی وتلغو الثانیة والثالثة لانها بانت بالاولی ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابیحنیفة وقعت الاولی فی الحال للتجرده عن التعلیق ولغت الثانیة والثالثة لانه کانه سکت علی الاولی حقیقة یلغوا مابعده لانها بانت بالاولی فکذ هٰهنا وعندهما یقع الواحدة عند الدخول ای دخول الدار لما ذکر من تعلیق الکل بالدخول ثم ظهر الترتیب عند الدخول وانکانت المرأة مدخولا بها فان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلقت الاولی بالدخول لتعلقها بالشرط ویقع ثنتان ای الثانیة و الثالثة فی الحال عند ابی حنیفةؒ لتجردهما عن التعلیق لانفصالهما عن الشرط تکلما وان آخر الشرط بان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار وقعت ثنتان ای الاولی و الثانیة فی الحال لانفصالها عن الشرط و تعلقت الثالثة بالدخول لاتصالهما بالشرط وعندهما یتعلق الکل ای کل الطلقات بالدخول ای بدخول الدار فی الفصلین ای فی تقدیم الشرط و تاخیره لاتصال الکلام مع کلمة ثم لفظا ثم یقع الثلث عند الدخول علی الترتیب فان قیل علی قول ابیحنیفةؒ فی صورة التقدیم فی المدخول بها وغیرها اذا تعلقت الاولی ینبغی ان لاتقع الثانیة بل یجب ان یلغوا لان الکلام الثانیة لما انقطع عن الاول حتی ظهر اثر الانقطاع فی عدم التعلیق بالشرط لایثبت له شرکة فی المبتداء ولایصیر ذلک کالعاریة لان ذلک انما یثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فبقی

ن العاریة [illegible]

قوله ثم طالق کلاما مبتداءً ولو استانف ذلک حقیقة لایقع شئ فکذا اذا استانفه حکما لان الحکمی ملحق بالحقیقی قیل صحة العطف مبنیة علی الاتصال صورة وذلک موجود ههنا واما التعلیق بالشرط فمبنی علی اتصال الکلام صورةً ومعنیً ولهذا اختص بحرف الفاء التی توجب الوصل کذا فی الکشف وفیه نظر لان الفرق بین العطف والتعلیق بالشرط بان الاول یکفیه الاتصال من وجه والثانی لایکفیه ذلک بل یحتاج الی کمال الاتصال غیر مسلم بل ان اشترط الکمال ففی کلا الموضعین وان اشترط نفس الاتصال ففی کلا الموضعین واجیب بان العطف غیر مُغَیّرٍ بخلاف التعلیق بالشرط فالشرط فی غیر المغیر نفس الاتصال وفی المغیر کمال الاتصال فان قیل الکلام الثانی کما یفتقر الی المبتداء یفتقر الی الشرط ایضا لدلالة الحال فیجب ان یضمر الشرط کما اضمر المبتداء فیتعلق الثانی کالاول قیل الاضمار باعتبار الحاجة واحتیاج الخبر الی الشرط لیس کاحتیاجه الی المبتداء اذ لولم یضمر المبتداء یلغوا المذکور اصلا بخلاف الشرط فان الکلام مفید بدونه کذا فی اضاءة الانوار وفیه نظر لان الاضمار للاحتیاج وقوله ثم طالق محتاج الی الشرط وان لم یکن مثل احتیاجه الیه مثل احتیاجه الی المبتداء ونفس الاحتیاج یقتضی الاضمار الاتری ان من قال لامراءته ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر ان العتق یتعلق بالشرط لانه فی حق التعلیق قاصر وان کان تاما ایقاعا فان قیل علی قول ابیحنیفة رح فی صورة التاخیر فی غیر المدخول بها ینبغی ان یتوقف الکل علی الدخول لان صدر الکلام اذا کان فی آخره مایغیر اوله کالشرط والاستثناء والغایة یتوقف اول الکلام علی آخره قیل انما توقف اوله علی آخره اذا کان المغیر متصلا بالاول صورةً ومعنیً والمغیر ههنا وان کان متصلا صورة لکنه غیر متصل معنی لانه بمنزلة مالو سکت ثم استانف والله

اعلم بالصواب فصل فی کلمه بل کلمة بل لتدارکُ الغلط ای موضوعته
(اضراب بالکسر روگردانیدن ۱۲ غیاث)
للاضراب عن الاول منفیا کان او موجبا علی سبیل التدارک للغلط باقامة
الکلام الثانی مقام الکلام الاول ای یجعل الاول کالمسکوت عنه کانه لم
یتکلم به فاذا قلت جاءنی زید بل عمر فکانک اخبرت عن مجئ عمرو
فقط لا عن مجئ زید و هذا اصح وقد تدخل علیه کلمة لا تاکید للعطف
نحو جاءنی زید بل لا عمرو وهذا ای الاعراض عما قبله انما یصح فی
موضوعه یصح الرجوع عن الاول ویحتمل الغلط کالاخبارات لا فیما لا یصح
کالانشاءآت فاذا قال لغیر مدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتین وقعت
طلقة واحدة لان قوله لا بل رجوع عن الاول باقامة الثانیة مقام الاول
ولم یصح رجوعه لما سنذکره فتقع الاولی فلا یبقی المحمل عند قوله ثنتین
ولو کانت المراءة مدخول بها تقع الطلقاتُ الثلث لانه لا یمکن الرجوع عن الاول
فیقع الاول والآخیران معه وهذا ای وقوع الثلث فی المدخول بها
بکلمة بل بخلاف مالو قال لفلان علی الف بل الفان حیث لا یجب ثلاثة
الاف عندنا الفان وعند زفرؒ یجب ثلثة الاف لان بل للرجوع عن الاول
و اقامة الثانی مقامه و رجوعه عن الاقرار بالالف باطل لبطلان الانکار
بعد الاقرار لکن اقراره بالالفین علی وجهه اقامتها مقام الاول صحیح فیلزمه
ثلثة الآف کما مر فی الطلاق لکنا نقول یلزمه الالفان لان حقیقة اللفظ
ای لفظ بل لتدارکُ الغلط باقامته الکلام الثانی مقام الکلام الاول
ولم یصح عنه ای عن المقر ابطال الاقرار الاول فیجب تصحیح الاقرار
الثانی مع بقاء الاقرار الاول وذلک ای تصحیح الثانی مع بقاء الاول فی
الاقرار علی ما هو العرف والعادة بطریق زیادة الالف علی الالف الاول
کمالاً الاولی بالثانی فکانه قال بل مع ذلکَ الالف الف آخر فهما الفان
فیکون الغلط انفراد الالف و تدراکه بزیادة الالف علیه وهذا
بخلاف قوله انت طالق واحدة لا بل ثنتین لان هذا ای قوله انت طالق
واحدة انشاء ذلک ای قوله لفلان علی الف اخبار و الغلط انما یکون

فی الاخبار دون الانشاء لانه ایجاد امرلم یکن وبعد ما وجد شئ لایمکنه تدارکه بان یجعل باقیا علی عدمه فاما الخبر فیحتمل الصدق والکذب فیمکن تدارکه بالصدق ونفی الکذب فامکن تصحیح اللفظ بتدارک الغلط فی الاقرار مع بقاء الاول دون الطلاق حتی لو کان الطلاق بطریق الاخبار بان قال کنت طلقتک امس واحدة لابل ثنتین تقع ثنتان لما ذکرنا ان تدارک الغلط فی الاخبار ممکن هذا حاصل ما ذکرنا فی هذ المقام وفیه اشکال لان الرجوع فی الطلاق انما لایصح اذا کان صدر الکلام عاملا بمجرد التلفظ به وصدر الکلام اذا کان فی آخره ما یغیر اوله یتوقف علی آخره وَ اَیُّ مغیرا قوی و اظهر من الاعراض عن الاول وایضا این تدارکتم الغلط فی مسئلة الاقرار ای الاقرار بالطلاق عایته انه ضم الیه الثانی وهو لا یغیر الاول لاذاتا ولا وصفا الاَ ترٰی انه لو قال له علی الف والف لایکون هذا فی الشئ من الرجوع وتغیر فی اصله ولا فی اقراره فعلم ان ضم الثانی الی الاول لا یتغیر بالاول بوجه ما کذا ذکر الشارح واُجیب عن الاول بان العطف غیر متعرض الصدر الصدر الکلام البتة لعدم التعلیق فی نفس المعطوف علیه غیر ان کلمة بل تجعل الکلام الاول کالمسکوت عنه فیکون رجوعا عما قبله بعد تمامه لامغیرا فلا یکون هذا کالشرط والاستثناء والغایة وعَنِ الثانی بان تدارک الغلط فی الاعداد فی العرف بان ینفی انفراد الاول ویراد بالثانی اکماله بالاول وان لم یکن هذا تدارکا فی اللغة والعرف قاض علی اللغة فصل لکن للاستدراک ای لطلب درک السامع بدفع ما عسی یتوهم فی الکلام الذی قبلها فان قولک ما رایت زیداً لکن عمروًا لدفع وهم من یتوهم ان عمروا غیر مرئی ایضا فازالت کلمة لکن هذا التوهم فاَن قیل من این حدث هذا التوهم محل هذ العطف فیما اذا کانت بین الشخصین ملازمة فی سبب من اسباب الرویة ونحوها فاذا تفیت رویة احدهما فقد وقع فی قلب السامع

ان الثانی ایض غیر مرئ باعتبار تلک الملازمة فنستدرک ماوقع فی قلب السامع من توهم ان عمراغیر مرئی فآن قیل الکلام ههنا فی بیان الحروف العاطفة وکلمة لکن انما یکون عاطفة اذا کانت مخففة اما اذا کانت مثقلة فهی من الحروف المشبهة بالفعل و قد ذکر المنصف وسائر ایمة الاصول الفقه المثقلة فی نظائر العطف کما یاتی قیل هذه الکلمة للاستدراک سواء کانت مخففة او مثقلة غیر ان المخففة ملغاة و المثقلة عاملة و العاطف لاتکون الا مخففة اِلّا ان المشایخ تسامحوا فی ذلک فذکروا المثقلة فی نظائر العطف لان کلیهما للاستدراک ولایختلف الحکم بتخفیف او بتثقیل فتامل بعد النفی فلا یستدرک بها بعد الایجاب ولا تقول جاءنی زید لکن عمرو بخلاف بل فانه للاضراب عن الاول منفیا او موجبا هذا فی العطف المفرد علی المفرد نحو ما جائنی زید لکن عمرو ناما فی عطف الجملة علی الجملة فیجئ الاستدراک بلکن بعد الایجاب ایض تقول جائنی زید لکن عمرو لم یجئ فیکون موجبه ای موجب لفظ لکن فیما اذا وقع بعد النفی اثبات مابعده فاما نفی ما قبله فثابت بدلیله و هو حرف النفی لا بکلمة لکن بخلاف بل فان موجبه نفی الاول و اثبات الثانی والعطف بهذه الکلمة ای بکلمة لکن انما یتحقق عند اتساق الکلام ای عند انتظامه و ذلک بشئین احدهما ان یکون الکلام متصلا بعضه ببعض غیر منفصل لیتحقق العطف و الثانی ان یکون محل الاثبات غیر محل النفی لیمکن الجمع بینهما ولا ینا قض آخر الکلام اوله وانما شرط هذا الشرط لان کلمة لکن للنفی بعد الاثبات فیکون فیه عطف الاثبات علی النفی وهو غیر جائز لما بینهما من المضارة الا انه اذا امکن بینهما الموافقة فح یصح العطف کذا فی مجمع الحواشی وفیه نظر فلیتامل وان کان الکلام متسقا ای منتظما بان یتصل الکلام ویکون محل الاثبات غیر محل النفی یتعلق النفی الذی فیه بالاثبات الذی بعده ای یرتبطه

النفی بالاثبات ولا یتباعدان بان یتعلق النفی بما قبله فیکون الاثبات مستانفا والنفی فی مسئلة الجامع هو ماقال فلان لا والاثبات هو قوله لکنه غصب او معناه یتعلق النفی بمحل الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال فالنفی وهو قوله لا انما یتعلق بالسبب لا باصل الاقرار وماقیل معناه ای یثبت النفی مع الاثبات جمیعا فهو حاصل المعنی الاول والا ای وان لم یکن الکلام متسقا بان فات احد الشیئین المذکورین فی الاتساق فهو مستأنف بکسر النون وفتحها وعلی الاول یکون الضمیر فی قوله فهو عائد الی المتکلم وعلی الثانی الی الکلام ای فالمتکلم مستانف اوفی الکلام الذی دخل علیه لکن مستأنف لا تعلق له بالاول مثاله ای مثال الاتساق ماذکر محمد رح فی الجامع الکبیر اذا قال لفلان علی الف قرض فقال فلان لا ولکنه غصب لزمه المال لان الکلام متسق ای لان کلام المقر مع کلام المقر له متوافقان لا متنافیان لانهما یوافقان فی اصل المال وان اختلفا فی السبب کذا قیل اذ معنی اتساقه ان النفی والاثبات لا یتوجهان علی شئ واحد فظهر الفا للتعلیل ای لانه ظهر بآخره ان النفی کان فی السبب دون نفس المال فکان الکلام متسقا والمقصود من الاسباب احکامها اتحاد ما هو المقصود لا یبالی باختلاف الاسباب علی ان التوفیق فی السبب ایض ممکن لان من الجائز انه اخذ الالف من مال المقر له عند غیبته بنیة القرض بناء علی بینهما من الانبساط الا ان المقر له عده غصبا بناء علی عدم الاذن بالاخذ وکذلک ای ومثل المذکور فی اتساق الکلام اوفی نفی السبب من اصل المال لو قال لفلان علی الف من ثمن هذه الجاریة فقال فلان الجاریة جاریتک ولکن لی علیک الف یلزمه المال لان الکلام متسق فظهر ای لانه ظهر بآخره ان النفی کان فی السبب وهو انه انه من ثمن الجاریة لا فی اصل المال فکان الکلام متسقا ولو کان فی یده ای ید رجل عبد فقال ذوالید هذا العبد الذی فی یدی لفلان فقال فلان ما کان لی قط ولکنه

ای العبد لفلان آخرفان وصل المقر له الاول قوله لکنه لفلان آخر
لقوله ماکان لی قط کان العبد للمقرله الثانی وهو فلان آخر لان
النفی ای قوله ماکان لی قط یتعلق ای یرتبط بالاثبات ای بقوله لکنه
لفلان و ذلک لانه اذا وصل کان وصله بیان انه نفی الملک عن نفسه
الی الثانی لانه نفی ملکه مطلقا لانه من الجائز ان یکون هذا معروفا
بکونه له له ثم وقع بسبب من الاسباب فی ید المقر فاقرانه له فقوله
ماکان لی لا یکون رداً للاقرار وتکذیبا للمقر لان عنده انه لیس له لکنه
لفلان فیکون النفی متعلق ای مرتبطا بالاثبات لانهما متناقضان فیکون
الکلام متسقا فان قیل قوله ماکان لی قط نفی عن نفسه فیثبت ذلک
بمقتضی اقراره واذا ثبت ذلک لم یملک ان یقر للغیر لان اقرار غیر المالک
لایصح اصلا قیل المقصود من هذا الکلام اثبات الثانی و ذکر النفی لتاکید
الاثبات لان النفی المتصل بالاثبات لغیر یستعمل لتاکید الاثبات عرفاً و
عادةً فلم یکن المقصود بالنفی عند اتصاله بالاثبات لغیره الا مجرد التاکید
فلم یکن رداً للاقرار فیصح اقراره للثانی بخلاف ما اذا سکت بعد النفی
لان صدر الکلام وضع للنفی صریحا فکان حمله علی التاکید باتصال الاثبات
لغیره تغیراً او نقول ان الاقرار للغیر وان کان مؤخرا عن النفی صورة فهو
مقدم معنی لان المقر قصد صحته الاقرار وهو انما یصح اذا تقدم و
الکلام یحتمل التقدیم والتاخیر ولا یحتمل الابطال فیجب حمله علیه
صیانة الکلام لعاقل البالغ عن الالغاء بهذین الوجهین یندفع ما ذکر الشارح
من ان قوله ما کان لی قط نفی للملک فی زمان الماضی مستغرق قاله
والتحول الی المقر له الثانی یعتمد ثبوت الملک للمقر له الاول وکلامه
ینفیه باصله کیف وقد اکده بکلمة قط المستغرقة النفی فی للازمنة
الماضیة حیث صار مفسرا مقطوعا عنه احتمال التاویل فلا ن یجعل الکلام
الآخیر لتحویلا للکلام الاول الا بیان التبدیل و بیان التبدیل لایصح
موصولا ومفصولا الی هذ الفظه و ان فصل قوله لکنه لفلان عن قوله

ماكان لى قط كان العبد للمقر الاول وهو من فى يده العبد لان المقر له الاول اذا فصل وقطع كلامه كان نفيا لملكه مطلقا اى نفيا عن نفسه اصلا لانفيا الاحد فيكون قول المقر له الاول رد اللاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر فكان العبد للمقر الاول وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بملك الثالث على ذى اليد و بشهادة الفرد لايثبت الملك فيبقى العبد فى يده ملكا له بخلاف ما اذا وصل فانه وان كان شهادة الفرد لكنه لما اقربا لملك للغير متصلا بالنفى عن نفسه صار الكل بمنزلة كلام واحد فيكون تقديم الاقرار وتاخيره سواء فيجعل كانه قدم الاقرار بالملك لفلان صيانة لكلام العاقل عن الالغاء فقوله ماكان لى قط ولكنه لفلان فى صورة الوصل نظير الكلام المتسق وفى صورة الفصل نظير غير المتسق ولذلك لم يقل وكذلك لوكان فى يده عبد ثم ذكر نظير آخر لعدم الاتساق فقال ولو ان امة زوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم ثم بلغه الخبر فقال لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين بطل العقد لان الكلام غير متسق اى غير منتظم فان نفى الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله لكن اجيزه بعد رد العقد رد اللعقد لانه صرح بنفى النكاح بقوله لا اجيز النكاح وقوله ولكن اجيزه اثبات بعد رده فيرتد اى العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الفسخ فلا يقبل التدارك وفيه نظر بوجوه الاول ان صدر الكلام وان كان رد النكاح باطلاقه ظاهر لكنه يحتمل ان يكون رد النكاح مقيداً بالمائة وان كان فى حيز المجاز فينبغى ان يقيد بدلالة آخره بطريق بيان التغير ضرورة توقف صدر الكلام على آخره اذا كان مغيرا له والثانى ان كل كلام فيه قيد اذا دخل عليه نفى انما يتوجه الى القيد فنفى الاجازة يتوجه الى قيد المائة فلا يكون هذا نفى الاجازة واثباتها فيكون الكلام مُتَّسقًا وما يقال ان المهر فى النكاح من الزوايد حتى يصح مع فساده ونفيه فكانه ليس بموجود

اى قول المقر الثانی ١٢
اى تاخير الاقرار عن النفى ١٢

فيكون النفي متوجها الى الفعل وهو الاجازة ففيه نظر لانهم صرحوا بان النفي في قولهم لم ياتك القوم اجمعون مع ان التاكيد ايضا من الزوايد والثالث ان المنفي غير مثبت فان المنفي النكاح بمائة والمثبت النكاح بمائة وخمسين فلا يكون هذا النفي الاجازة واثباتها بعينها واجيب عنه بمنع المغايرة لما مر ان المهر في النكاح من الزوايد فانه ليس بموجود فكيف هذا نفي الاجازة واثباتها بعينها ولئن سلمنا المغايرة قلنا ان النكاح الموقوف على الاجازة يفسخ بالرد وما لحقه الاجازة ليس بمنعقد لعدم الايجاب والقبول فان قيل لم لم يجعل الاجازة متقدمة ههنا كما جعلت الاقرار بالملك لفلان آخر مقدما صيانة عن الالغاء قيل لانه لافائدة التقديم لانا اذا قدمنا قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين لا ينعقد في الحال بل يبقى موقوفا على قبول الزوج فاذا قلت بعد ذلك لا اجيزه ينفسخ العقد لان قوله لا اجيزه لا في عقد موقوفا فابطله فلا تكون في التقديم والتاخير فائدة كذا قيل وفيه نظر لما مر ان المهر امر زائد فلم لا ينعقد النكاح الموقوف المنعقد بمائة بقوله اجيزه بمائة وخمسين فكان في التقديم فائدة وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان زدتني خمسين على المائة بخلاف قوله لا اجيز الا بزيادة خمسين او حتى تزيد خمسين حيث لا يكون فسخا لان قوله لا اجيز جعل عبارة عن الكف عن الاجازة والكف يحتمل الاستثناء والغاية **فصل** او لتناول احد المذكورين لا على التعيين باعتبار اصل الوضع لكنه اذا استعمل في الخبر يتناول احدهما غير عين فافضى الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك وذلك لان الخبر وضع للدلالة على امر كائن او سيكون غير مضاف كينونة الى الخبر وقد ترددت الدلالة فيما اذا قال جائني زيد او عمرو بين ان يكون الجائي زيدا او عمرو فيقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لان كلمة او موضوعة للشك في اصله وقيل او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير والاباحة واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكر في الكتاب لان الشك

اى لم يأت الكل ١٢

لم يأتوا مجتمعين ١٢

بل يكون كينونة مضافا الى نفس الامر في الموضعين ١٢

عطف على قوله على امر كائن يعني

ه فهو ان النفي لم يتوجه الى الفعل بل الى التاكيد وهو اجمعين ١٢

ه لا فسخ النكاح فيبقى النكاح الاول موقوفا الى زيادة خمسين ١٢

ليس بامر مقصود حتى توضع له كلمة وهذا لان الكلام وضع للافهام وليس فى التشكيك ذلك فلو قلنا بان أو وضع للشك لم يحصل مقصود الكلام فان قيل الكلام وضع لابراز (اى لاظهار) ما فى الضمير وجاز ان يكون فى ضميره (اى قلبه) معنى الشك فيحتاج الى ان يعبر عنه فوضع له كلمة أو قيل لفظ الشك وضع بازاء معناه فلم يحتج الى غيره كذا فى بعض الشروح وفيه نظر لان مقصود المتكلم تارة يكون ببيان الشك مع العطف لا المشاركة ولان لفظ الشك مطول وأو مختصر فيحتاج اليه ولان أو له قافية غير قافية الشك فيحتاج فى بعض المواضع الى هذا وفى البعض الى ذلك ولانه لو كان الامر كما ذكر لوجب ان لا يوضع الواو للجمع المطلق (وهو ان لفظ الشك وضع لمعناه فلا حاجة الى غيره ۱۲) والفاء للوصل والتعقيب وثم للتراخى اكتفاء بالجمع وبالآخرين ويمكن ان يقال معناه ان الشك ليس بامر مقصود غالبا حتى يوضع له كلمة فلا يرد ما ذكر واعترض بعض الشارحين بقوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون بانه لا يستقيم فيه الشك وفيه نظر لان او فى الآية امابمعنى بل او للتشكيك واعترض بعض الشارحين بانه لو وضع للشك لافادة الشك اينما استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل فى الابتداء والانتهاء لا يفيد شكا بل يفيد التخير وهى حقيقة فيه لا مجاز وفيه نظر لانه وضع للشك فى الخبر افاد الشك ولهذا اى ولاجل ان اولتناول احد المذكورين لو قال المولى لعبديه هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احد كما حر حتى كان له ولاية البيان اى له ان يبين احدهما ايهما شاء مباركا او يشير او هذا البيان من المولى انشاء من وجه اى التعين فى احدهما جعل انشاء من وجه حتى يشرط قيام المحل حالة البيان ولهذا لو مات احد العبدين لا يملك تعين الميت للعتق لان قيام المحل شرط الانشاء العتق ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهار من وجه حتى يجبر على البيان لو كان حين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق ولو قال وكلت ببيع

له قوله بازاء معناه يعنى لو كان فى قلبه معنى الشك لعبر عنه بلفظ الشك لان لفظ الشك لفظ وضع لمعناه لا كلمة او وضع للشك ۱۲ عب الدرر

له قوله بالجمع اى بلفظ الجمع فان لفظ الجمع للجمع فوضع الواو للجمع يكون بلا فائدة وليقس لفظ الوصل للوصل ولفظ التراخى للمهلة فالفاء للوصل وثم للتراخى فى مكونه بلا فائدة ۱۲ عب الدرر

هذا العبد هذا الرجل او هذا لرجل كان الوكيل احدهما لان اولتناول احد المذكورين اما على سبيل البدل كما فی مسئلة الحرية و اما على سبيل العموم كما فی مسئلة التوكيل و لهذا قال و يباح البيع لكل واحد منهما لكنه اعتبار العموم لا يتجاوز تناول احدهما فانه لازم فی جميع المواقع و لهذا لم يشترط اجتماعهما على البيع ولو باع احدهما ای احد الوكيلين ثم عاد العبد بسبب من الاسباب الى ملك الموكل لايكون للآخر ای للوكيل الآخر ان يبيعه ای العبد عملاً بتناول احد المذكورين فان قيل ما الفرق بين مسئلة الحرية ومسئلة التوكيل فی كون تناول احد المذكورين فی الاولى على سبيل البدل و فی الثانية على سبيل العموم قيل التوكيل فيه معنى اباحته التصرف فی مال نفسه للوكيل بعد ان كان محظورا والاباحة توجب العموم مثل قولهم جالس الحسن (ای قول الموكلين للوكلاء ۱۲) او ابن سيرين و ذلك لان الاباحة رفع الحظر والحظر متى ارتفع عن واحد منهما غير عين فقد ارتفع عن كل واحد منهما فيثبت العموم ولو قال الزوج لثلث نسوة له ای للزوج هذه المراءة طالق او هذه باوْ وهذه بالواو طلقت احد الاوليين وطلقت الثالثة فی الحال لعطفها ای لكون الثالثة معطوفة على المطلقة منهما ای من الاوليين بالواو والعطف بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كانه جمع بين احدى الاوليين والثالثة فيقع عليهما الطلاق و يكون الخيار للزوج فی بيان المطلقة منهما من الاوليين بمنزلة ما لو قال احديهما طالق و هذه وقال الفراء يخير بين الاولى وبين الاخريين ای انشاء اوقع الطلاق على الاولى و انشاء على الثانية و الثالثة لانه جمع بينهما بحرف الواو فصار كانه قال هذه طالق او هاتين بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذا ولكنا نقول ان صدر الكلام تناول احدهما عملاً بكلمة او والواو توجب الشركة فيما سيق لاثبات الطلاق فی احديهما فيصير قوله وهذه عطفا على المطلقة من الاوليين فصار كانه قال احديكما طالق وهذه فتطلق الثالثة و يخير فی الاوليين فان قيل لم لا يجعل تقدير

الكلام هذه طالق او هاتين فيصير قوله وهذه عطفا على القريب وهو ما دخل عليه او فحسب و يكون الموقع مخير انشاء اوقع الطلاق على الأولى و انشاء على الثانية والثالثة كما ذهب اليه الفراء قيل العطف للاشتراك فى الخبر لا لاثبات الخبرية وخبر الاولى لا يصلح خبر الهاتين لان الخبر المذكور فى كلامه طالق و هو لا يصلح خبر الهاتان بل خبره طالقان واما مسئلة التكلم فانما تعين العطف على القريب لانه الاصل فى العطف الاان يكون غير القريب مقصوداً فى الكلام كما فى مسئلة الطلاق فان المقصود بالطلاق وهو احديهما بغير عينه وههنا المقصود بترك التكلم كلاهما لا احدهما بغير عين فلا يعدل عن الاصل و هذا الان أوْ لما تناولت احد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفى فكان عاما لانه لما كان اصلها الافراد صار عمومها على سبيل الافراد حتى ان من قال لاتطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق جاز ان يكون المقصود احد الامرين طالق الاولى اوطالق الآخرين فلما تعارض جهتهما المقصود ترجح جهة القريب للعطف او يقول هب انه معطوف على المقصود بالطلاق و المقصود لا يتجاوز الامرين فعلى ايهما يعطف كان الطلاق اماالواحد واما اثنين مطلقا اوليين كانا او آخريين فينبغى ان لا تطلق واحدة و يتوقف على خيار الزوج كذا ذكر الشارح وعلى هذا اى على القياس على مسئلة الطلاق قال زفرؒ اذا قال لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا فلا يحنث مالم يتكلم احد الاولين والثالث وعندنا لو كلم احد الاوليين وحده يحنث والمراد بقوله احد الاولين الاول بدلالة قوله ولوكلم احد الآخرين لا يحنث مالم يتكلمها اى الاخرين ويدلالة لفظ اصول السرخسىؒ وهو ان كلم الاول وحده يحنث وان كلم احد الاخرين لا يحنث مالم يتكلمهما ويمكن ان يراد بقوله احد الاولين السابق من الاولين على طريق ذكر المطلق وارادة المعين والدليل

لعلمنا ثنا" انَّ اَوْ لما تناول احد المذكورين كان كالنكرة وهى فى موضع النفى توجب العموم على طريق الافراد فكان تقدير الكلام لا اكلم هذا ولا هذا وهذا فلما قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وقصد بهما الجمع فصار جامعا الى الثانى بنفى واحد يشارك الثانى فصار كانه قال لا اكلم هذا ولاهذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق ولو قال لواحد بع هذالعبد او هذالعبد كان له اى للوكيل ان يبيع احدهما اى العبدين ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان كلمة اوفى موضع الانشاء للتخير وهذا لان قولك اضرب زيدا او عمرًا تناولت احدهما غير عين والامر للايتمار ولايتصور الايتمار بايقاع الفعل فى غير عين فثبت التخير ضرورة التمكن من الايتمار ولو دخل او فى المهربان تزوجها على هذا الاف او هذا المائة الدينار مثلاً يحكم مهر المثل اى يجعل مهرالمثل حكماً عند ابيحنيفة" لان موجب اللفظ اى لفظ اَوْ يتناول احدهما اى احد المذكورين والموجب الاصلى فى باب النكاح مهرالمثل لانه قيمة البضع كالقيمه فى باب البيع وانما يعدل عنه الى المسمى اذا كان معلوماً قطعاً ودخول اَوْ يمنع كون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلى فيترجح مايساويه اى مهر المثل وقال صاحباه انها توجب التخير فلِلزَّوْج ان يعين احد المهرين ايّهما لكنا نقول ان وضع لتناول احد الامرين وهو مجهول فاذا فسدت التسمية بجهالته يصار الى موجبه الاصلى واما التخير فانما يثبت ضرورة التمكن من الايتمار فى الطلب كالامر ونحوه ولقائل ان يقول اذا تزوجها على الف درهم او على الفين ينبغى ان يجب الاقل كما قالوا ان التخير من غير تضمن رفق لايصح فينبغى ان يجب الاقل لتيقنه وكون المسمى معلوما قطعا وليس كذلك بل يجب مهرالمثل عنده و يمكن ان يجاب عنه بان الموجب الاصلى فى النكاح مهرالمثل والعدول

عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعًا و دخول أَوْ يمنع كون المسمىٰ في صورة صحة التخير معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلى فى صورة صحة التخير وجب فى صورة عدم صحة التخير ايضاً لعدم القائل بالفصل فان من يقول بعدم وجوب مهرالمثل يقول به فى الصورتين و من يقول بوجوبه يقوله به فى الصورتين والله اعلم بالصواب و لِقَائِلٍ ان يقول من اَيْنَ قالوا ان موجب الاصلى مهرالمثل و انه قيمة البضع وَ هَلاَّ قالوا ان موجبه عشرة دراهم و انها قيمة البضع مع اَنَّ الشارع قدَّر هذا دون ذلك حيث قال لا مهر اقل من عشرة دراهم فعليك ان تحقق ذلك و على هذا اى على اَنَّ او لتناول احد المذكورين قلنا قرآة التشهد و هو التحيات آه سميت به لاشتمالها على الشهادتين ليس بركن اى ليس بفرض فى الصلوٰة اراد بالصلوٰة القعدة الاخيرة على طريق له ذكر الكل وارادة البعض لان قوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا اشارة الى التشهد اى اذا قراءة التشهد وانت قاعد لان قراءة التشهد لم يشرع الا فى القعود اوفعلت هذا اى اشارة الى القعدة اى قعدت مقدار التشهد ولم تقرأ شيأ فقد تمت صلوٰتك علق التمام باحدهما اى احد المذكورين وهو القعدة او التشهد لان اَوْ لتناول احد المذكورين فلا يشترط كلواحد منهما اى من القعدة والتشهد بل احدهما وقد شُرطت القعدة بالاتفاق ولهذا لوقرأ التشهد بدون القعدة لايكون مجزيا بالاجماع فلايشترط قرأة التشهد و عند الشافعى التشهد فى القعدة الاخيرة فرض عنده و عندنا واجب حتى يجب سجدة السهو اذا سهى عنه لكن الصلوٰة يتم بدونه لوجود اركانها لما ذكر من التمسك بكلمة او فى الحديث فان قيل لفظ الاتمام لايدل على انه لم يبق عليه فرضاً بعده بل يمكن ان يراد به الاشراف اى قرب باتمام كما فى قوله صلى الله عليه وسلم اذا وقف بعرفات فقد تم حجه فانه يبقى عليه الزيارة بالاجماع قيل حقيقة التمام فى الشئ

هى انه لم يبق بعد جزء من اجزائه فاما ان يراد به الاشراف فهو مجاز كما روى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه انه قال اذا رفعتَ راسك من آخر السجدة فقد تمّت صلوٰتك وارادة المجاز فى بعض الصور لاتدل على ترك الحقيقة فى اللفظ ولقائل ان يقول قوله وقد شُرِطَتِ القعدة بالاتفاق يشير الى ان فرضية القعدة ثابتة بالاجماع وقد تمسكَ صاحب الهداية بهذ الحديث ولو كان فرضية ثابتة بالاجماع لكانت فرضاً اعتقاداً وليس كذلك بل هو فرض عملا لانه يثبت بخبر الواحد الواقع بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالىٰ اقيموا الصلوٰة علىٰ ماعرف واجيب بان المعنى وقد شرطت القعدة بهذ الحديث بالاتفاق فلا يشترط قرآة التشهد عملا بكلمة اَو وهذا لان الاجماع منعقدة على ان قرآة التشهد غير مشروع حالة القيام فيكون القعدة فرض لامحالة قراء او لم يقراء لان الحديث يقتضى وجوب احدهما لامحالة ثم هذا الكلمة اى كلمة اَو فى مقام النفى توجب نفى كل واحد من المذكورين على الافراد لما سبق انها تناولت احد المذكورين وهى نكرة فى سياق النفى فتعم على وجه الافراد فانْ قيل لما كان بمنزلة احدهما وهو معرفة باضافة الى المعرفة فَاَنّىٰ تصير عاما قيل لانسلم انه فى معنى احدهما بل فى معنى واحد منهما او احد منهما على ان المضاف انما يكون معرفة اذا كان معهودا لاَ ترىٰ ان غلام زيد لايفيد التعريف اذا كان له غلامان الا اذا كان الغلام معهود بين المتكلم والسامع على ماتقرر فى علم نحو كذا ذكر الشارح وفيه نظر لان كلامه يشير الى ان غلام زيد قد يكون معرفة وقد يكون نكرة وليس كذلك لانك اذا قلت غلام زيد يراد به وضعاً غلام له مزيد خصوصية بزيد إمّا بكونه اعظم غلمانه او اشهرهم بكونه غلاما او معهودا بينك وبين مخاطبك مجيئه لغير معين على خلاف وضع الاضافة على ماتقرر فى علم النحو حتى لو قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما ولايثبت له الخيار فى تعيين احدهما لان الكل صار منفيا ولو بقى اَوْ ای کلمة او ۱۲ على حقيقته توجب التخير لانه يكون

احدهما منفیا فیکون ولایة التعین فی احدهما کما لوکان فی الاثبات بان قال هذا حرا وهذا وفی مقام الاثبات یتناول کلمة او احدهما (ای قول المعطوف ۱۲) مع صفة التخیر هذا فی مقام الانشاءِ والطلب یدل علیه قوله کقولهم خذ هذا او ذلک والا لایستقیم علی الاطلاق ومن ضرورة التخیر عموم الاباحة ای اباحة کل واحد من المذکورَین الاتری انه یقال جالس الفقهاءَ او المحدثین فان معناه عندهم جالس احدهما او کلیهما ان شئت قال الله تعالی تا ئید لعموم الاباحة او بیان فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطعمون اهلیکم او کسوتهم اوتحریر رقبة الواجب عندنا احد الاشیاءِ الثلثة مع اباحة کل نوع منها علی الانفراد حتی لو فعل الکل جاز لکن الواجب صار مؤدّی باحد الانواع فانؔ قیل قوله ومن ضرورة التخیر عموم الاباحة ینتقض بمسئلة التوکیل بهذا اوبهذا اذ التوکیل ببیع هذا العبدا وهذا قیل معناه ومن ضرورة التخیر فی مقام الاباحةِ واَمّا فی التوکیل اباحة التصرف فی مال نفسه للوکیل فلیس ذلک اباحة مقصودة بل کان فیه معنی الاباحة من وجه فلا یکون التوکیل اباحةً من کل وجه وقد یکون او بمعنی حتی لمنا سبة بینهما وهو ان کلمة او لما کانت مجازا عن احد المذکورَین کان احتمال کل واحد منهما متناهیا بوجود صاحبه فشابه الغایة من هذا الوجه فاستعیر للغایة قال الله تعالی لیس لک من الامر شئ او یتوب علیهم قیل معناه حتی یتوب علیهم وهذا قول الفراء لانه لایحسن ان یعطف علی شئ اوعلی لیس لانه یصیر عطف الفعل علی الاسم او المضارع علی الماضی وکلاهما غیرحسن فسقطت حقیقته واستعیر لما تحتمله وهو الغایة لما ذکرنا اَنَّ اَوْ لما کان لاحد المذکورَین کان احتمال کل واحد منهما متناهیا بوجود صاحبه ای بتعین صاحبه فشابه الغایة من هذا الوجه فاستعیر للغایة والکلام یحتمله لان نفی الامر یحتمل الامتداد فجعل قوله او یتوب علیهم فی معنی الغایة فمعنی الآیة علی هذا لیس لک من الامر فی عذابهم او صلاحهم شئ حتی

ای علی ان او یتناول احدهما مع صفة التخیر فی مقام الانشاءِ والطلب ۱۲
۲ عموم الاباحة

تفع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان يمامر من عدم حسن عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضى و المعنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتستشفى منهم ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند التعذر الحمل عليهما ولم يتعذر لانه يمكن ان يعطف قوله او يتوب عليهم على قوله او يكبتهم و يجعل قوله ليس لك من الامر شئ اعتراضا و المعنى قال ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم و مجاهدتهم واليه ذهب البعض و كذا يمكن ان يكون قوله او يتوب عليهم منصوبا باضمار ان و ان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك من امرهم شئ اومن التوبة عليهم او تعذيبهم و اليه ذهب البعض و ايضا له ان يقول ان عطف المضارع على الماضى حسن اذا كان المطلوب من احدهما الاخبار عن الماضى ومن الآخر الاخبار عن المستقبل بلا حسن كما فى عطف جملة الفعلية على الجملة الاسمية اذا كان المطلوب من احدهما التجدد و الحدوث ومن الآخر الثبوت والاستمرار مع ان بينهما بعد التناسب بالنسبة الى الفعليين واجيب بان المصنف ما اختار ههنا ان قوله او يتوب بمعنى حتى و انما حكى قول بعض العلماء فيه للتمثيل على قوله فلا يلزمنا ههنا دفع الاعتراضات الواردة على ذلك البعض فيكون هذا نظيرا على قول البعض والنظير مع الاحتمال على قول البعض صحيح قال اصحابنا لو قال لا ادخل هذه الدار الاخرى بنصب ادخل يكون بمعنى حتى اى حين ادخل هذه الدار حتى لو دخل هذه الدار الاولى او لا يحنث ولو دخل الثانية اولا يبرئ فى يمينه لان المحلوف عليه دخول الاولى قبل الثانية فاذا دخل الاولى قبل الثانية حنث لوجود الشرط ولو دخل الاولى بعد الثانية لايحنث لعدم الشرط و

ك نظيرانه ونظيره الحاقه ما ذكر او ينجاهد حتى تظهر الدين وقال ابن عباس اى او فى الاية بمعنى الا

لو عطف يتوب على لئن ١٢ ن ع

لو عطف يتوب على ليس ١٢ ن ع

الجملة معترضة ١٢

وهو الفرار من الجهاد ١٢

الابجاهدتهم ١٢

ظرف لقوله بينهما ١٢

لفظ البزدوى ١٢

وانما جعلت بمعنی حتی لتعذر العطف لاختلاف الکلامین من نفی و اثبات والغایة صالحة لان اول الکلام خطر و تحریم فلذلک وجب العمل بمجازه کذا فی البزدوی و الحسامی ولقائل ان یقول ان تعذر العطف باعتبار النفی والاثبات غیر مسلم عند النحاة فان النفی یعطف علی الاثبات و علی العکس یقال جائنی زید و ماجائنی عمرو و ما رایت زیدا ولکن رایت بشرا قال الله تعالی الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم واجیب بان الفقهاء فی باب الاستعارات اختیارات و اختراعات فلایرد علیهم خلاف النحاة لانهم ماجاءوابه منفیا و هو فی المعنی المثبت لان الاصل المناسبة بینهما کذا فی الکشف والاولی ان یجاب بعون الله تعالی وحسن توفیقه تعالی بان المعنی لاختلاف الکلامین من نفی واثبات فلوعطف النفی صار المعطوف منفیا ایضا وهو مثبت و ان عطف علی النفی لزم وقوع الفعل المثبت بلا نون التأکید ولامه جوابا للقسم وهو غیر جائز علی ماتقرر فی علم النحواو نقول بالهام الله تعالی و توفیقه بان قوله من نفی واثبات بیان کلامین لابیان الاختلاف و علته التعذر اختلاف المعطوف والمعطوف علیه فی الاعراب ای لاختلاف الکلامین من نفی واثبات فی علم الاعراب او نقول الشیخین لم یردا من کلامهما النفی والاثبات بالوصف الکلی بل اراد بالنفی و الاثبات المذکورین من قبل فی مثل هذا العطف و باختلافهما هذا الاشک انه یتعذر العطف لعدم الفائدة لان البر یحصل بعدم الدخول فی الدار الاولی لا محالة سواء دخل فی الدار الاخری او لم یدخل او نقول انه یتعذر العطف لان حکم الاثبات فی هذه الکلمة مخالف لحکم النفی لان حکمه فی الاثبات التخیر و فی النفی العموم فلوصح فاما ان یثبت حکم النفی او الاثبات او حکمهما ولایمکن اثبات حکمهما للتنافی بینهما ولایمکن اثبات احدهما والا یلزم ترجیح احد المتساویین علی الآخر فیلزم الجمع بینهما بان یجعل فی حق المنفی بمنزلة دخوله بین المنفین

وفی حق المثبت بمنزلة دخوله بین المثبتین وبهذا لطریق یتحقق معنی الغایة فبهذه الوجوه یتم کلام الشیخین و قال بعض الشارحین تعذر العطف باعتبار انّ الفعل المضارع مع اِنْ فی حکم الاسم وانتصابه ههنا لایصح الاباضمار ان فیلزم عطف الاسم علی الفعل وهو فاسد و فیه نظر لان عطف الاسم علی الفعل یجوز اذا اقتضی المقام ذلک فلا یجوز ماذکر علی الاطلاق علی ان التناسب بمثل هذا من محسنات الوصل لامن واجباتها فلا یتحقق التعذر بما ذکر وقال الشارح انما جعلت اَوْ بمعنی حتی فی استعمالاتهم و لهذا نصبوا مابعده فی هذه المواضع فکان ترک الحقیقة فی مواضع النفی و الاثبات بدلالة الاستعمال والعادة وبمثله ای بمثل المذکور لوقال لا افارقک او تقضی دَینی یکون بمعنی حتی ای حتی تقضی دَینی لان العطف متعذر لاختلاف الفعلین من نفی واثبات وصدر الکلام یحتمل الامتداد وقضاء الدین یصلح الغایة له و لذلک وجب العمل بمجازه ای عبارة فاذا فارقه قبل ان یقضیه دینه حنث لوجود شرط الحنث هذا عند الفراء و قال ابن عیسیٰ اَوْ فی مثل هذه المواضع بمعنی الاّ اَنْ ای الا ان تقضی دینی فصل حتی للغایة کالی الا ان بینهما فرقا من وجوه عرف ذلک فی لنحو و انما اخرحتی عن سائر الحروف العاطفة دون الجارة لانها من حروف العاطفة والجارة فذکرها الشیخ بینهما للتناسب کذا قیل وفیه نظر لان حتی وضعت للغایة واستعمالها للعطف المحض والجزاء مجاز دل علیه قوله فانکان ماقبلها ای حتی قابلا للامتداد بان یصح فیه ضرب المدة وما بعدها ای حتی یصلح غایة له ای منهیا لما قبلها کانت کلمته ای کلمة حتی عاملة بحقیقتها وهی الغایة الخالصة و انما شرط الامتداد والانتهاء لذلک لان الغایة هی التی ینتهی الیها شیٔ ولایأتی ذلک الابان یتمد الاول وینتهی بالثانی فلابد من صلاحیة الاول للامتداد والثانی للانتهاء مثاله ای مثال ماتکون کلمة حتی عاملة بحقیقتها ماقال محمدؒ اذاقال رجل عبده حران لم اضربک

حتی یشفع فلان اوحتی تصیح اوحتی تشتکی بین یدی اوحتی یدخل
اللیل کانت الکلمة عاملة بحقیقتها لان الضرب بالتکرار یحتمل الامتداد
بتجدد الامثال وترادف الاشکال وشفاعة فلان وامثالها ای وامثال حتی
الشفاعة وهی الصیاح والاشتکاء ودخول اللیل تصلح غایة للضرب لان
لان الناس یمتنعون عن الضرب عادة بالشفاعة وامثالها فلو امتنع عن
الضرب قبل الغایة حنث لان شرط الحنث الکف عن الضرب قبل الغایة
وقد وجد فان قیل شرط البر متصوّر الوجود فی الزمانی فکیف یحنث
فی الحال قیل الیمین یقع علی اول الوهلة لان الحامل علی الیمین
غیظ الحقد من جهته فی الحال هذا هو العادة فیتقید به الیمین
وکذلک لو حلف وقال والله لا یفارق غریمه حتی یقضی دینی
ففارقه قبل قضاء الدین حنث لان عدم المفارقة یحتمل الامتداد
وقضاء الدین یصلح غایة له فاذا فارقهٗ قبل الغایة حنث لوجود
شرط الحنث واذا تعذر العمل بالحقیقة ای بحقیقة حتی وهی الغایة
لمانع کالعرف بان یغلب علی الحقیقة عرف فیه فح یترک الحقیقة
ویعتبر العرف کما لو حلف ان یضربه ای زیدا مثلاً حتی یموت او
حلف ان یضربه حتی یقتله یحمل الضرب المحدود بالموت اوالقتل
علی الضرب الشدید باعتبار العرف حتی اذا اضربه ضربا شدیدا
ثم امسک عن الضرب قبل ان یموت او یقتله فقد بر فی یمینه هذه
المسئلة بقول کانت عاملة بحقیقتها ویحتمل انه جواب اشکال
وهو ان یقال انه لوحلف ان یضربه حتی یموت فالضرب یحتمل
الامتداد والموت منهیا للضرب ومع ذلک لم یجعل حتی للغایة و
لهذا لو امسک عن الضرب قبل الموت لایحنث فاجاب بان ترک
العمل بالحقیقة هنا بالعرف فان قیل قوله واذا تعذر العمل بالحقیقة
یشیر الی انه ترک العمل بحقیقة حتی فی هذه المسئلة وقوله علی
الضرب الشدید یصرح الی انه ترک العمل بحقیقة ما دخل علیه حتی

و اذا حمل على الضرب الشديد لم يتعذر العمل بحقيقة حتى لان العرف
لا يمنع ان يجعل الضرب الشديد غاية للتكرار فيكون معنى كلامه لاضربه
حتى اصابه الضرب الشديد قيل ان حقيقة حتى وهو ان يجعل ما دخل
عليه حتى ظاهرا رعاية للصدر متروكة بلا نزاع و شك و ان لم يكن
الاول اى اول الكلام وهو الكلام المذكور قبل حتى قابلا للامتداد و
الآخر اى آخر الكلام المذكور بعد حتى صالحا للغاية وصلح الاول
سببا والآخر جزاء يحمل على الجزاء بمعنى لام كى لمناسبة بين
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود الجزاء
عادة كما ينتهى المغيا بوجود الغاية مثاله اى مثال الحمل على الجزاء
ما قال محمد اذا قال رجل لغيره عبده حران لم آتك حتى تغذينى
فاتاه فلم يغذه لا يحنث لان التغذية لا يصلح غاية للاتيان بل هو داع
الى زيادة الاتيان لان التغذية سبب لقصد الاتيان و ما يكون سببا لشئ
يكون مفضيا اليه لا منافيا له فلم يمكن العمل بحقيقة الغاية وصلح التغذية
جزاء للاتيان فيحمل التغذية على الجزاء دون الغاية فيكون حتى بمعنى
لام كى فيكون المعنى لكى تغذينى فصار هذا القول كما لو قال ان لم آتك
اتيانا جزاؤه التغذية و ذلك بان يكون الاتيان على وجه التعظيم والزيادة
لا على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤدبه فان الاتيان على
هذا الوجه لا يصلح سببا للجزاء فكان شرط برّه الاتيان على وجه يصلح
سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد فلا يحنث وان لم يغذه ولقائل ان يقول
ما ذكرتم ان التغذية داعية الى زيادة الاتيان هو عادة اللئام دون عادة الكرام
بل عادة الكرام ان تكون التغذية داعية لترك الاتيان فامكن العمل بحقيقة
الغاية و يمكن ان يجاب بان مبنى الحكم على الغالب وحال العوام ما ذكرنا
وما ذكرت صفة الخواص فلا يبنى الحكم عليه ولو تعذر هذا اى حمله على
الجزاء بان لا يصلح الآخر جزاء للاول سواء صلح الصدر سببا او لم يصلح -
حمل على العطف المحض مجاز اى من غير رعاية معنى الغاية لمناسبة

بينهما وهو ان المعطوف يعقب المعطوف عليه كما ان الغاية تعقب المغيا
مسائله اى مثال الحمل على العطف المحض ما قال محمد رحمه الله اذا قال عبد لآخر ان لم آتك حتى اتغد عندك اليوم اعلم ان قوله اتغد بدون الالف لان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذفت الالف علامة للجزم على صيغة المتكلم كذا فى الموضح شرح البزدوى والاوجه انه بالالف لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب كذا فى التبيين شرح الحسامي
او قال عبد ... ان لم تاتنى حتى تغدى عندى اليوم فاتاه فى ذلك اليوم فلم يتغدى عنده فى ذلك اليوم حنث وذلك اى تعذر حمله على الجزاء لانه اى الشان لما اضيف كل واحد من الفعلين وهو الاتيان والتغذى الى شخص واحد لا يصلح ان يكون فعله اى فعل ذلك الواحد جزاء لفعله لان المرء لايجازى نفسه عادة اذ الجزاء مكافات الفعل وهو لايكافى نفسه عادة وكذا لا يصلح الآخر غاية لان هذا الفعل احسان اى اثر احسان وهو الاباحة فلا يصلح غاية الاتيان فيحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام اى على العطف بالفاء لان التعقيب مناسب معنى الغاية فكانه قال ان لم آتك فاتغد عندك وان لم تاتينى فتغد عندى فيكون المجموع اى الاتيان والتغذى بوصف التعقيب شرطا للبر فاذا لم يوجد المجموع حنث حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث لفوات شرط البر ولو تغدى من بعد غير متراخ بر ولقائل ان يقول ما ذكرتم ان فعل الشخص الواحد لايكون جزاء لفعله وان الجزاء مكافات الفعل منقوض فى قولهم اسلمت حتى ادخل الجنة وباحثته كى افهمه ونازعته كى اغلبه فانها صحيحة بالاتفاق مع كون فعل الشخص الواحد سببا لفعله وليس فى شئ منها معنى المكافات ويمكن ان يجاب ان معناه اسلمت يدخلنى الله تعالى الجنة والادخال ليس فعله وهو مكافات من الله تعالى وباحثته كى يصير مفهما ونازعته كى يصير مغلوبا ولقائل ان يقول ان مثل هذا التاويل ينافى ههنا اى فى قوله ان لم آتك حتى

تغذی عندک الیوم ایض لان المعنی ان لم اتک حتی تغذینی الیوم
و ذلک لان الاتیان سبب لاکرام المأتی علیه الآتی و ذلک یکون
بتغذیه آیاه والاکرام فی ان یجئ الآتی بطعام من بیته فیتغذی
عنده اللهم الا ان یجاب بانه یلزم المجاز فی حتی و فی الفعل جمیعا
ولو جعل حتی للعطف یلزم المجاز فی حتی فقط یترجح هذا علی ذلک
والله اعلم بالصواب ویمکن ان یقال جاز ان یکون فعل الشخص الواحد
سببا لفعله فی الجملة لکن لایجوز ذلک ههنا لان الاتیان علی الغیر
لایکون سببا لتغذی الآتی عنده لامحالة لعدم الافضاء بخلاف الاسلام
لوجود الافضاء فلا یرد ما ذکر فان قیل کیف یجوز استعارة حتی للعطف
المحض من غیر اعتبار معنی الغایة ولم یوجد لها ذکر فی کلام العرب
وفی کلام احد من ائمة النحو واللغة قیل قول محمد حجة فی اللغة
فقد احتج ابوعبیدة وغیره بقوله علی ان فی الاستعارة لایعتبر السماع
من العرب وانما یعتبر المناسبة وقد وجدت المناسبة بین الغایة
والعطف کما بینا وقد استعملت للعطف مع قیام معنی الغایة اتفاقا
فتصح ان یستعار للعطف المحض عند تعذر الحقیقة وعلی هذا ینبغی
ان یجوز جاءنی زید حتی عمرو وان لم یسمع من العرب فصل الی لانتهاء فصل
الغایة ویرد علیه ان اضافة الانتهاء الی الغایة اضافة الشئ الی نفسه
واجیب بان الغایة یذکر ویراد به المغیا ای لانتهاء المغیاء کذا
قال صاحب الکشاف اوبانه محمول علی القلب ای لغایة الانتهاء
وذلک لان کل مغیی له غایتان غایة الابتداء وغایة الانتهاء فمن لغایة
الابتداء والی لغایة الانتهاء فاذا قلت سرت من البصرة الی الکوفة کان
البصرة غایة الابتداء السیر والکوفة غایة انتهائه ثم هو ای الی و
انما ذکر لان الحروف باسرها یذکر ویؤنث فی بعض الصور یفید معنی
الابتداء و الحکم بان لایکون صدر الکلام متناول للغایة او فی تناولها
شک فتذکر کلمة الی لمد الحکم الی الغایة کما فی قوله تعالی ثم

اتموا الصيام الى الليل فان الصوم يقع على الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وهو لايتناول ساعة آخرى فذكر الليل بكلمة الى لمد الحكم اليه وفى بعض الصوم يفيد معنى الاسقاط بان يكون صدر الكلام متناول للغاية حتما فيذكر كلمة الى لاسقاط ما وراها كما فى قوله تعالىٰ و ايديكم الى المرافق فان اليد اسم الجارحة من رؤس الاصابع الى الابط فذكر المرافق لاسقاط ما وراها فان افاد الامتداد اى امتد الحكم لاتدخل الغاية فى الحكم اى فى حكم المغيا لعدم تناول الصدر فلا يدخل الليل فى الصوم وان افاد الاسقاط تدخل الغاية فى حكم المغيا لانها ذكرت لاسقاط ما وراء الغاية لا لامتداد الحكم الغاية فيدخل المرافق فى الغسل نظير الاول اى الامتداد استريت هذ المكان الى ذلك الحائط لا يدخل الحائط فى البيع اذا اسم المكان يطلق على الاقل والاكثر فيكون الغاية لمد الحكم فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الى فى قوله تعالىٰ سبحان الذى اسرىٰ بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى للامتداد لان صدر الكلام لايتناول الغاية حتما السير يجوز ان يكون فرسخاً او فرسخين وليس كذلك بل يتحقق فيه حكم الاسقاط حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسرىٰ[ك] فقد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم دخل المسجد الاقصى ليلة المعراج قيل الاسراء من مكه الى المسجد الاقصى ثابت بالنص ومن المسجد الاقصى الى السماء والىٰ حيث ماشاء الله تعالىٰ فبالاخبار وعلى هذا من انكر دخول النبى صلى الله عليه وسلم فى المسجد الاقصى ليلة المعراج لايكفر ولكن لا يكون مبتدعا لانكاره الخبر الصحيح و نظير الثانى اى الاسقاط باع بشرط الخيار الى ثلثة ايام فانه يدخل الغاية فى الحكم لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبداً و يفسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراها ولقائل ان يقول ان معنى كون الى للغاية ان يدخل الى على آخر ما ينتهى اليه الصدر اى ما يلاقى آخره لانتهاء المغيا به و ههنا دخل

[ك] حاصل الجواب ان قوله تعالىٰ الى المسجد الاقصى غاية الامتداد واما دخول المسجد الاقصى فبالاخبار لا من غاية الاسقاط ١٢ ن

على تمام المدة فلا يكون للغاية بل يكون للتوقيت و التاخير كذا ذكره الشارح حاصل السوال ان الغاية انما يستقيم لو كان الى داخلاً على اليوم الثالث وليس كذلك بل هو داخل على تمام المدة وهو ثلثة ايام فيكون الى ههنا للتوقيت و بمثله اى بمثل المذكور لو حلف لا يتكلم فلانا الى شهر كان الشهر داخلا فى الحكم وقد افاد جملة حالية وقعت تعليلا اى لانه افاد الى فائدة الاسقاط ههنا لان مطلق قوله لايكلم فلانا يتناول الشهر فكان ذكر الشهر لاخراج ما وراها والبحث المذكور يتأتى ههنا ايض ان الى ههنا ايض فالض ان الى ههنا للتوقيت لا للغاية ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا فى الحال و ينتهى بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراها ايض وهذه المسئلة كذلك فان ذكر الشارح لتوقيت اليمين ولولاه لكانت مؤبدة وعلى هذا اى على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراها الغاية اذا تناول الصدر ما وراها قلنا المرافق والكعبان داخلة تحت حكم الغسل فى قوله تعالى الى المرافق لان كلمة الى ههنا للاسقاط فانه اى الشان لولاها اى الغاية لاستوعب الوظيفة اى وظيفة اليد من الوضوء وهى غسل جميع اليد لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراها فان قيل دعوى اسقاط الغاية لايصح اذ الجار و المجرور متعلق بقوله فاغسلوا فتكون هذه الغاية غاية الغسل لا غاية الاسقاط فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط فانه ليس بمذكور و مضمر قيل تعلق الجار و المجرور بغسل ظاهر ولكن المقصود وهو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رح فالمرفق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط۔

ك اجيب بعوت المجيب بان قول البايع بعت بشرط الخيار الى ثلثة ايام بحذف المضاف اى الى اخر ثلاثة ايام وهو الجزء الاخير من الايام الثلاثة فكان الى داخلا الى اخر ما ينتهى اليه الصدر ولو كان ذكر الايام للتوقيت لغا البايع فى بدل الى لفظ فى مقول قال فافهم ۱۲ قمر نجيب الله ك جواب سوال وارد على بيع بشرط الخيار الى ثلثة ايام و على يمين لايكلم فلانا الى شهر يعنى ان الاعتراض انما يرد ولو كان لكلمة الى هنا للغاية وليس كذلك بل للتوقيت فافهم ۱۲ نجيب الله رح ك بل محذوفا والتعلق بالمحذوف محذوف وش ۱۲ ن رح ك فيكون المرفق غاية الغسل لا غاية اليد فيفيد المد لعدم تناول صدر الكلام الغاية وما وراها ۱۲ ن رح

معنیً و مقصوداً والعبرة للمعانی دون الظواهر كذا قيل و ذلك لان الغاية اذا كانت بحيث انها لو لم تذكر تناول الصدر ما وراها لامحالة كان المقصود من ذكرها اسقاط الحكم عما وراها لامتداد الحكم اليها واثبات الحكم فيها ليكون ذكرها مفيدا و ذلك لان امتداد الحكم اليها و ثبوت الحكم فيها و فيما وراها كان صالحا بدون ذكرها فذكرها لو كان لذلك لم يكون مفيداً فيكون المقصود من ذكرها اسقاط ما وراها فيكون المعنى فاغسلوا ايديكم ساقطا منها البعض من المناكب الى المرافق فيكون الى متعلقة بالسقوط المفهوم لا بالغسل المنطوق فيكون غاية للاسقاط لا غايةً للاثبات ولقائل ان يقول سلمنا ان صدر الكلام من حيث ان اليد موضوع للكل تناول ما وراها لكن اذا وُجِدَ فی اخر الكلام مايغير صدره يتوقف الصدر على الآخر على عرف ولا شك ان الغاية ههنا مغيرة كالشرط والاستثناء اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فاذا توقف الصدر على الآخر لا يتناول ما وراء الغاية اصلاً فكيف يجعل اسقاطا وهذا الاعتراض منقول عن القاضی الامام ابی زيد الدبوسی رح والجواب عنه ... بما ذكرنا ان الغاية ان كانت بحيث انها لو لم تذكر تناول الصدر ما وراها لا محالة كان المقصود من ذكرها اسقاط الحكم عما وراها امتداد الحكم اليها و اثبات الحكم فيها ليكون ذكرها مفيدا فتكون المقص من ذكرها اسقاط الحكم عماوراها و نفيه عنه فيكون المعنى فاغسلوا ايديكم ساقطاً منها البعض من المناكب الى المرافق فيكون الى متعلقة بالسقوط لمفهوم لابالغسل

(حاشیة: ای لا مرادا الحكم واشلا — لا بالسقوط المحذوف)

له ولا يمكن دفع سوال القاضی الا للقاضی بان يقال ان معنى قولهم ان صدر الكلام يتوقف على الآخر لوكان فی آخره مغير ان حكم صدر الكلام يتوقف عن الاشتمال صدر الكلام لان توقف الحكم الملفوظ تصرف شرعی لا طاقة لاحد فی ذلک سوال الشارع و اما تناول صدر الكلام ما وراء الغاية ليس بامر شرعی ليتصرف فيه بالتوقف بل هو مفهوم اللفظ لا عرض للشرع فی اثباته و توقفه فلا يتوقف تناول صدر الكلام لما وراء الغاية قبل ذكرها بل يتوقف حكم صدر الكلام وهو غسل كل اليد الى ذكر الغاية وهی للمرفق كتناول صدر الكلام القائل لفلان علی الف الا مائة فالشرع توقف حكم صدر الكلام قبل قوله الا مائة وهو لزوم جميع الالف ولم يتوقف التناول ولو توقف التناول لصار الاستثناء بلا فائدة هذا ماسنح لی بفضله العظيم ۱۲ نجاشه

له ونحن نقول المراد بالحكم المرتب على صدر الكلام حكما شرعی من الجواز والفساد واما الاشتمال فليس من الشرعيات فكيف عمل على تجاهل العارف قاضی الامام ابی زيد الدبوسی اشبعه الله تعالى بلقاء وجه الكريم ۱۲

فخر محب الله رح

المنطوق فيكون غاية للاسقاط لاغاية الاثبات و اذا كانت غاية الاسقاط يجری فيه احكام الغاية بالنسبة الى الاسقاط لا بالنسبة الى الغسل ويكون صدر هذه الغاية الاِسقاط و يكون تكلما بالباقی بعد الغاية كانه قيل سقط من الايدی المتعلقة بالغسل ما فوق المرافق وما ذكر السائل من حكم المسائل من حكم الغاية سلمنا ثبوته لكن بالنسبة الى مغياها وهو الاسقاط و مَنَعْنَا لها تعلقها بالغسل حتى يشكل ما اشكل و بهذا الجواب يندفع ما ذكر الشارح ان دخول الغاية فيما اذا كان الصدر متناولا لما وراها دعوى مجردة من غير برهان ولقائل ان يقول لانم ان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى ابط بل قد يذكر ويراد به الجارحة من رؤس الاصابع الى الرسغ فی الشرع والعرف اما الشرع فكاية السرقة واما العرف فكما يقال عند حضور الطعام اغسل يديك او غسل فلانا يده فانه لايراد الا ما ذكرنا فلا يدخل ماوراء الرسغ هنا الا بذكر الغاية فكانت الغاية للامتداد كغاية الصوم ويمكن ان يجاب بان ما ذكرتم[1] يثبت بالقرائن وعند الاطلاق لايثبت الا ما ذكرنا الاترى ان الصحابة رضی فهموا من آية التيمم وجوبه الى الابط وانهم كانوا اهل اللسان ولقائل ان يقول ان ارادة ذلك بالقرائن و هنا قد قامت القرينة على ارادة الجارحة من رؤس الاصابع الى الرسغ (ای الى الرسغ ۱۲) اذ لو اريد به ما ذكرتم لكانت الغاية لاسقاط ماوراءها وما وراءها الغاية يحتمل الطرفين فيصير النص مجملا والاجمال خلاف الاصل واجيب بان العرف جرى بين الناس بابتداء الغسل من رؤس الاصابع فلا يحتمل ما وراء الغاية للطرفين بل تعين الطرف الساقط من المرافق الى المناكب فلا يلزم الاجمال او يقال لما احتمل الامرين التحق فعل النبی صلى الله عليه وسلم بيانا له فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم انه فعل كما ذكرنا كذا فی بعض شروح الهداية ولهذا ای ولاجل ان الصدر اذا كان متناولا لما وراها تدخل الغاية تحت المغيا قلنا الركبة من العورة لان

له فكان صدر الآية فاغسلوا ايديكم وسقط حكم الغسل من المناكب المرافق فكان غاية لقوله وسقط لا لقوله فاغسلوا ۱۲ نجيب الله عفی

[1] قوله ما ذكرتم وهو ان اليد اسم الجارحة من رؤس الاصابع الى الرسغ يثبت بالقرائن لا بالوضع يعنی ان مراد الشارع فی القطع و الله اعلم اتلاف منافع اليد جزاء بما كسب باليد و ذلك يحصل بالقطع من الرسغ وفی قطع ما وراءه تعذيب بلا فايدة و فی الغسل حضور الطعام ايضا قرينة صارفة عن غسل كل اليد الى الرسغ فافهم ۱۲ فقير نجيب الله عفی

کلمۃ الی فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی رکبتہ تفید فائدۃ الاسقاط فتدخل الرکبتہ تحت الحکم لان ما تحت السرۃ یتناول ما وراء الرکبتہ فکان ذکر الغایۃ لاسقاط ما وراءھا وقد تفید الکلمۃ ای کلمۃ الی تاخیر الحکم الی مضی الغایۃ اذا دخلت فی الازمنۃ و معنی التاخیر التاجیل وھو ان لا یکون الشئ ثابتاً فی الحال مع وجود ما یوجب ثبوتہ ثم یثبت بعد وجود الغایۃ ولولا الغایۃ لکان ثابتا فی الحال کالبیع الی شھر فانہ لتاخیر المطالبۃ الی مضی الشھر ولولا الغایۃ لکانت المطالبۃ ثابتۃ فی الحال و لھذا ای ولاجل ان کلمۃ الی یفید فایدۃ تاخیر الحکم الی الغایۃ قلنا اذا قال لامراتہ انت طالق الی شھر ولا نیۃ لہ لا یقع الطلاق فی الحال عندنا خلاف زفرؒ لان ذکر الشھر لا یصلح لمد الحکم الیہ ولا للاسقاط شرعا فتعذر العمل بالغایۃ فیصار الی ما یحتملہ کلمۃ الی وھو التاخیر والطلاق یحتمل التاخیر بالتعلیق فیحمل الطلاق علیہ ای علی التاخیر احترازعن الغاء کلامہ وقال زفرؒ یقع فی الحال لان الی للتاجیل وتاجیل الشئ لا یمنع ثبوت اصلہ کتاجیل الدین لا یمنع ثبوت اصلہ لکنّا نقول ان الی لتاجیل ما یدخل علیہ و ھھنا دخل علی اصل الطلاق فاوجب تاخیرہ و اصل الطلاق یحتمل التاخیر بالتعلیق بمضی شھر فاما اصل الثمن فلا یحتمل التاخیر بالتعلیق فحملنا کلمۃ الی ثمہ علی تاخیر المطالبۃ و انما قید بقولہ ولا نیۃ لہ لانہ لو نوی التنجیز یقع فی الحال و یلغوا آخر کلامہ و اذا نوی التاخیر فصل یتاخر الوقوع الی مضی الشھر فصل علی للالزام شرعا ای لالزام شئ علی ما دخلت علیہ علی فانک اذا قلت لفلان علی الف درھم فعلی یدل علی الزام الدراھم علی المتکلم و اصلہ فی اللغۃ لافادۃ معنی التفوق والتعلی یقال جلت علی السریر وعلی البساط یعنی علوتہ وارتفعتہ و معنی اللغۃ مراعی فی الشرع لان اللازم یتفوق ویتعلی علی الذی لزمہ ولھذا ای لاجل ان کلمۃ علی للالزام شرعا او لاجل ان اصلہ لافادۃ

معنی التعلی وهو الاظهر لو قال لفلان علی الف درهم یحمل علی الدین لان حقیقة اللزم فی الدین لانه یجب علیه و یلزم او لان الدین یستعلی من یلزمه و لذا یقال رکبه الدین بخلاف مالو قال لفلان عندی اومعی او قبیلی فانه لا یحمل علی الدین لانه لم یذکر کلمة الوجوب والالزام فلا یحمل علی الدین بل علی الحفظ و الامانة و علی هذا ای علی ان کلمة علی لافادة معنی التوفق والتعلی قال محمد فی سیر الکبیر اذا قال رئیس الحصن ای رایئسهم و امیرهم امنونی ای اعطونی الامان علی عشرة عن اهل الحصن ففعلنا ای فاعطینا الامان له علی عشرة فالعشرة سواه ای سوی رئیس الحسن یعنی یثبت الامان للعشرة سوی رئیس الحصن هذا لیس بمقصود بالتفریع بل المقصود قوله و خیار التعین ای تعین العشرة له ای لرئیس الحصن لانه طلب امان لنفسه علی عشرة بکلمة علی الدلالة علی التعلی و التفوق فیقتضی ان یکون مستعلیا علیهم فی ثبوت الامان و ذلک بان یکون ولایة التعین له حیث یختار من یشاء و یذر من شاء ولوقال امنونی وعشرة بالنصب عطف علی الضمیر المنصوب او بعشرة اوثم عشرة ففعلنا فکذلک ای یثبت الامان للعشرة سوی رئیس الحصن مع رئیس الحصن و خیار التعین ای تعین العشرة للآمن ای للمؤمن ای لمن اعطی الامان لانه عطف امانهم علی امان نفسه من غیر ان یشترط لنفسه تعلیا علیهم فی امانهم فلا یکون لمه الخیار وقد یکون علی فی المعلوضات بمعنی ت المعاوضة الباء مجازا حتی لو قال بعتک هذا علی الف درهم یکون علی بمعنی الباء لقیام دلالة المعاوضة لان ذکر الاثمان فی البیوع انما یکون للعوض ان المبیع وجه المناسبة بینهما ان اللزم یناسب الالصاق لان الشئ اذا لزم کان ملصقا فان قیل امکن العمل بحقیقته علی لان الثمن فی البیع مما یستولی علی المشتری و یتوفق علیه بجعله تحت تصرفه و یده علیه قیل انما یستعلی علیه اذا تحققت المعاوضة بالألف وذلک

انما یتاتی اذا جعل الالف عوضا عن البیع فلا بد ان یجعل علٰی بمعنی الباء لیفید التعویض و قد یکون علٰی بمعنی الشرط اذا تعذرت حقیقته وکلّی اللزوم وجه المناسبة ان اللزوم متحقق بین الشرط والجزاء لان الجزاء یتعلق بالشرط فیکون لازما عند وجوده و انما لم یقل ههنا مجازا کما قال من قبل لان الشرط بمنزلة الحقیقة لان المشروط یلازم الشرط و یعقبه المستعلی علیه و فیه التعاقب لان الصاعد علی الشئ یکون فوق ذلک الشئ کما ان المتعاقبین یکون احدهما اثر الآخر قال الله تعالی یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئا ای بشرط ان لا یشرکن ولهذا ای لاجل ان علی جاء بمعنی الشرط قال ابوحنیفةؒ اذا قالت لزوجها طلقنی ثلثا علی الف وطلقها واحدة لا یجب المال ای لا یجب الشئ من المال علی المراءة للزوج لان کلمة علی تفید معنی الشرط فیکون الثلث ای ثلث طلقات شرطا للزوم المال وما قیل فی الجواب لما کان الکلام متحدا جعل دخولها علی المال کدخولها علی الطلاق فلا یشفی علیلا و یمکن ان یجاب عن ذلک بانه یجوز ان یکون علی بمعنی الشرط مطلقا سواء کان ما قبلها شرطا او ما بعدها کما قالوا فی فاء التعلیل و انما یتعین بالمقام[1] ولقائل ان یقول قد امکن العمل ههنا بحقیقة علی بان یکون المعنی طلقنی حال کونک متعلیا علی الف علیّ او طلقنی واجبا علی الف لک و قال ابویوسفؒ و محمدؒ یجب ثلث الالف کما لو قال طلقنی ثلثا بالف لان الطلاق علی المال معاوضة من جانب المراءة والمال یجب علیها عوضا عن الطلاق فیحمل علی بمعنی الباء و قال ابوحنیفةؒ لیس بین الطلاق و بین المال مقابلة لینعقد معاوضة بل بینهما معاقبة لان الطلاق یجب اولا ثم یجب المال او یجب المال اولا ثم یقع الطلاق وهذا معنی الشرط والجزاء لا معنی المعاوضة لان العوض یجب مقابلا للعوض معاً بلا ترتیب

---

[1] قوله و انما یتعین ای تعین ان ما قبلها شرطا لما بعدها او ما بعدها شرطا لما قبلها بدلالة المقام یعنی مقام استعمال علی یقتضی ان ما قبلها او ما بعدها شرطا للآخر کما فیما نحن فیه من مسئلة الطلاق ان المقام یقتضی ان ما قبل علی وهو الثلث شرط لوجوب الالف فافهم ۱۲ نیر نجیب الله

تحقیقا للمقابلة و یحمل علی الشرط فیکون ثلث شرطا للزوم المال فاذا اطلقها واحدةً لم یوجد الشرط فلم یلزم المال فَصْلٌ کلمة فی للظرفیة ای ما دخل علیه فی یکون ظرفا و وعاء لما قبلها تحقیقاً نحو زید فی الدارا و تقدیراً نحو سعی زید حاجة و باعتبار هذا الاصل وهو ان کلمة فی للظرف قال اصحابنا اذا قال رجل غصبت ثوبا فی مندیل او تمرة فی قوصرة وهی وعاء التمر لزماه ای الظرف والمظروف ای الثوب و المندیل فی المسئلة الاولی و التمرة و القوصرة فی المسئلة الثانیة جمیعاً لان المعنی غَصَبْتُ ثوبا ثابتا فی مندیل ولا یتحقق ذلک الا بغصبه کلیهما ثم هذه الکلمة ای کلمة فی تستعمل فی الزمان و المکان و الفعل ای المصدر و کان سیبویه یسمی المصدر فعلاً اما اذا استعملت فی الزمان بان یقول انت طالق فی غدٍ فقال ابویوسفؒ و محمدؒ یستوی فی ذلک فی ظرف الزمان حذفها ای حذف فی و اظهارها حتی لو قال انت طالق فی غد کان بمنزلة قوله انت طالق غدا یقع کما طلع الفجر الکاف للمفاجات ای بمجرد طلوع الفجر فی الصورتین اى فی حذف فی وذکرها جمیعا لان قوله غداً حذف عنه حرف الجر للاختصار فکان کالمصرح به فی الحکم و ذهب ابوحنیفةؒ الی انها اذا احذفت یقع الطلاق کما طلع الفجر و ذلک لانها اذا حذفت تعدی الفعل الی الغد بدون واسطة حرف الجر فیقتضی استیعاب الغد بالطلاق و ذلک انما یکون ان لو وقع کما طلع الفجر فاذا نوی اخر النهار فقد غیّر موجب کلامه الی ما هو تخفیف علیه فلا یصدق قضاء للتهمة و یصدق دیانة
وفیه اشارة الی انه لو غیر موجب کلامه الی ما هو علیه تثقیل صدق قضاء

لانه محتمل کلامه و اذا ظهرت کان المراد وقوع الطلاق فی جزء من الغد علی سبیل الابهام و ذلک لانها اذا ذکرت صار الطلاق مضافا الی جزء مبهم من الغد و ذلک لا یقتضی الاستیعاب فان قیل الغد ظرف علی کلا التقدیرین فما السرّ فی ان حذف فی یقتضی الاستیعاب و اظهارها لا یقتضیه قیل اذا حذف عنه فی شابه المفعول به و اذا ذکر فی تمحض

ایضاً کما اذا قال انت طالق غد الیوم ونوی الیوم یقع الیوم والا ففی الغد ١٢ منیر نعمت الله

ما دخلت عليه للظرفية و الظرف لايقتضى الاستيعاب كذا فى اكثر الشروح ولقائل ان يقول ان اردت انه يشابه المفعول به معنى فممنوع وان اردت انه يشابهه لفظا فمسلم لكنه لايفيد و نصّ شيخ ابو على رح انه لا فرق بين الظرف المتسع (و اللفظ ۱۲) و غير المتسع (اى الظرف المحض ۱۲) كذا فى الناصرى وقيل الفرق بين الحذف و الاظهار انه اذا حذف عنه فى صار كل الغد (اى المعهاد ۱۲) مفعولا به فتعيين اوله للوقوع فى الجميع فيتحقق مقتضى كلامه بخلاف ما اذا وقع فى جزء آخر فانه لايتحقق استمرار فى اول الجزء فلايتحقق مقتضى فلايصدق واذا ذكر فى صار جزء مبهم من الغد مفعولا به فلا يقتضى الاستيعاب وقيل الفرق بينهما بالعرف قال الفراء يقول العرب ركبت امس ويريد به الركوب فى الامس كله و يقول ركبت فى الامس ويريد به بعضه كذا قيل ولقايل ان يقول هذا انما يستقيم لوكان العرف المذكور كذلك فى جميع الجزئيات كماهو المدعى اما لوكان العرف فى صورت الركوب مع ذكر الامس فقط فلايستقيم ذلك فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء من الغد لعدم المزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلايزاحمه ولو نوى آخر النهار صحت نية لانه عيّن احد محتملاته من غير تغير لموجبه ومثال ذلك اى الفرق بين حذف فى واظهارها عند ابى حنيفة رح فى قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا اى فانت طالق مثلا فانه يقع على صوم الشهر كله اى شرطُ حنثه صوم جميع الشهر لان الفعل متعد الى الشهر بلا واسطة حرف الجر فيقتضى استيعاب الشهر بالصوم ولو قال ان صمتُ فى الشهر فانت كذا يقع على الامساك ساعة فى الشهر لان الفعل مضاف الى مبهم من الغد و ذلك لا يقتضى الاستيعاب فان قيل يشكل هذا فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا حيث حذف فى ولم يستوعب الاسراء جميع الليل بل كان فى جزء من الليل على ما عرف فى قصة المعراج قيل الاصل ان حذف فى يقتضى الاستيعاب على ما هو اصل عند ابو حنيفة رح الا بدليل والاخبار مستفيضة على ان الاسراء انما كان فى بعض الليل فى (يعنى ان قوله تعالى اسرى بعبده ليلا يقتضى استيعاب الليل لكن) واما المكان اى و اما استعمالها فى فى المكان

ههنا وجد دليل مانع استيعاب الليل وهو الاخبار الواردة فى قصة المعراج ان الاسراء وقع فى بعض الليل ۱۲ فقير نجيب الله

فمثل قوله انت طالق فی الدار او فی مکة یکون ذلک طلاقا علی الاطلاق فی جمیع الاماکن بدل من قوله علی الاطلاق ای یکون طلاقا فی جمیع الاماکن فی الحال لان المکان لا یصلح ظرفا للطلاق إذ الظرف للشئ[۲] بمنزلة الوصف له وما کان وصفا للشئ لا بد ان یکون صالحا للتخصیص والمکان لا یصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع فی مکان یقع فی الاماکن کلها لوجودها فی الحال بخلاف الزمان فانه[ثان] اذا وقع الطلاق فی زمان لا یقع فی الازمنة کلها لعدم وجودها بکلها فی الحال ثم اعلم ان الطلاق
یعنی فی الازمنة الماضیة والاٰتیة بل فی زمان المسمی وما بعدها کما اذا قال انت طالق
اذا اضیف الی المکان فقیل انت طالق فی الدار وقع للحال الا ان یراد به اضمار الفعل بان ارید فی دخولک الدار فیصیر بمعنی الشرط فلا تطلق فی الحال لانه ذکر المحل واراد به الفعل الحال فیصدق فیما بینه وبین الله تعالیٰ لان اللفظ یحتمله[للمحل ۱۲] ولکنه خلاف الظاهر فلا یصدق قضاء ولقائل ان یقول اذا قال انت طالق فی الدار ینبغی ان یکون مثل هذا الکلام محمولاً علی اضمار الفعل لا محالة علی طریق ذکر المحل وارادة الحال لئلا یلغو الکلام العاقل البالغ فینبغی ان لا یقع الطلاق به فی الحال وان لم یکن له نیة کما اذا قال المولی لعبده الذی لا یولد مثله لمثله هذا ابنی یصار الی المجاز وان تعذرت الحقیقة تحامیا عن الغاء الکلام[له] العاقل وباعتبار معنی الظرفیة قلنا اذا حلف علی فعل واضافه الی زمان او مکان فان کان الفعل مما یتم بالفاعل ای بوجود الفاعل ولا یتوقف وجوده علی وجود المفعول کالشتم مثلا فانه یتم بوجود الفاعل ای بالشاتم وحده ولا یتوقف علی وجود المفعول ای المشتوم یشترط کون الفاعل ای وجوده فی ذلک الزمان ان اضاف الفعل الی الزمان او المکان ان اضافه الی المکان وان کان الفعل مما یتعدی الی المحل ای یتوقف وجوده علی محل ای مفعول کالضرب والشج والقتل مثلا فانها لا یتم بوجود الفاعل بل یتوقف علی وجود المفعول وهو المضروب والمشجوج والمقتول - فیشترط للحنث کون المحل ای وجوده فی ذلک الزمان او المکان

ثان قوله انت طالق غدا یقع فی الغد وما بعدها لا فیما قبلها ۱۲ ن ر
منه یصار الی المجاز بالحذف فلا نفهم ۱۲ ن ر
کما اذا قال المولی لعبده الاکبر سنا منه هذا ابنی ...
له قوله کلام العاقل قلنا المجاز یصیر الیه عند تعذر معنی الحقیقی ...

لان الفعل انما یتحقق بأثره ای بظهور اثره ولهذا یختلف اسم الفعل باختلاف اثره فان من ارسل خشبة من الاعلى على غیره فان اثره فی الایلام یسمی ضربا و ان اثره فی الجرح یسمی جرحا وان اثره فی ازهاق الروح یسمی قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف الاثر علمناه ان اسم الفعل ـ باعتبار ما ثبت بالمحل و اثره فی المحل ای فی محل یقع علیه فیراعی المکان و الزمان فی حق المحل و بهذا اخرج الجواب عما قیل ان الضرب والشج والقتل مثلا انما یتم بالفاعل والمفعول فیجب ان یراعی المکان و الزمان فی حقهما لان اسم الفعل لم یثبت الالمعنی اختص بالمفعول لما ذکرنا قال محمد رح جملة مبینة او معللة اذا قال ان شتمتک فی المسجد فکذا ای فعبدی حر او امرأتی طالق فشتمه المتکلم المخاطب وهو ای الشاتم فی المسجد و المشتوم فی المسجد لا یحنث لعدم شرط الحنث و هو وجود الشاتم فی المسجد ولو قال ان ضربتک او شججتک فی المسجد فکذا یشترط کون المضروب و المشجوج فی المسجد لان الضرب والشج یتوقف على وجود المضروب والمشجوج فکان شرط الحنث وجودهما فی المسجد و لا یشترط کون الضارب والشاج فیه ای فی المسجد فلو کان المحلوف علیه فی المسجد و الحالف خارج المسجد یحنث و بعکسه لایحنث ولو قال لآخر ان قتلتک فی یوم الخمیس فکذا فجرحه قبل یوم الخمیس ومات یوم الخمیس یحنث لوجود شرط الحنث وهوالقتل فی یوم الخمیس لان القتل انما یصیر قتلا عند زهوق الروح الاتری انه قبل زهوق الروح یسمی جرحا و بعد زهوق الروح فی یوم الخمیس وقد وجد ولوجرحه یوم الخمیس و مات یوم الجمعة لایحنث لعدم شرط الحنث وهو القتل فی یوم الخمیس فان قیل لوکان ضربه یوم الاربعاء ثم حلف یوم الخمیس ان قتلتک یوم الجمعة فعبدی حر فمات المضروب یوم الجمعة لایحنث و ان وجد زهوق الروح فی یوم الجمعة قیل ان الایمان انما شرعت للامتناع عن الفعل فی المستقبل ولیس فی وسع الحالف الامتناع عن وقوع الفعل المتعلق بالمحلوف علیه قبل عقد الیمین

فلا يكون المتعلق السابق على الحلف داخلا فى اليمين ولو دخلت الكلمة
اى كلمة فى فى الفعل اى المصدر كالدخول والخروج و كذ الحيض والنفاس
فانه فعل المراءة يقال حاضت المراءة وكذا المجئ و المضى و نحوذلك
يفيد معنى الشرط اى الشرطية قال محمد بيانية او معللة اذا قال
لامراءته انت طالق فى دخولك الدار فهو اى فى بمعنى الشرط لان الدخول
لايصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاملا له لانه عرض لايبقى زمانين
والظرف محل للمضروف وما لايبقى زمانين لا يكون محلا للشئ و لكن
بين الظرف والمضروف مناسبة من حيث المقارنة كما ان بين الظرف
والمظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط فحمل على معنى مع فان
حروف الصلات يقام بعضها مقام البعض بدليل ولوقال انت طالق مع دخولك
الدار تعلق الطلاق بدخول الدار فكذا هذا فلا يقع الطلاق قبل دخول
الدار ولو قال انت طالق فى حيضك ان كانت هى اى المراءة فى الحيض
وقع الطلاق فى الحال اذا لتعليق بالفعل الكائن تنجيز والا اى و ان لم تكن
المراءة فى الحيض يتعلق الطلاق بالحيض كانه قال انت طالق ان حضت
وفى الجامع اذا قال انت طالق فى مجيئ يوم الغد لم تطلق حتى تطلع الفجر
من الغد و هذا هو الصحيح لان الوقوع تعلق بمجيئ يوم وهو يتحقق
كما طلع الفجر من الغد لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس والنهار
من طلوع الشمس الى غروبها فانى يتماثلان ولو قال انت طالق فى مضى
يوم انكان ذلك الكلام فى الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد
لوجود الشرط وهو مضى اليوم وانكان ذلك الكلام فى اليوم لم تطلق
حتى يجيئ من الغد تلك الساعة اى ساعة التى علق الطلاق فيها لانقضاء
اليوم عندها وهوالشرط ولقائل ان يقول ليس فى كلام الحالف مايدل
على ارادة مضى اليوم التام بل هو مطلق فلم يحنث بمضى اليوم الذى
علق الطلاق فيه واجيب بانه مضى بعض اليوم لامضى اليوم اذ مضى
اليوم لا يكون الا بمضى جميع ساعته ومضى ساعات اليوم انما يكون

عند مجيئ تلک الساعة اذا كان الكلام فى اليوم وعند غروب الشمس من
الغد انكان ذلک فى الليل و فى الزيادات لو قال انت طالق فى مشية الله
تعالى او فى ارادة الله تعالىٰ كان ذلک اى فى بمعنى الشرط فصار كانه
قال انت طالق انشاء الله تعالىٰ حتى لا تطلق امرأته اصلا لانه تعليق
بما لا يوقف عليه فلا يقع كما لو علق بمشية غايب لا يوقف عليه فان قيل
قوله انت طالق فى علم الله تعالى يقع به الطلاق فى الحال مع ان العلم
مثل الارادة فى كونهما لا يصلحان ظرفا و انهما فعلان قيل العلم يستعمل
بمعنى المعلوم يقال اللهم اغفر علمک فينا اى معلومک و يقال هذا علم
ابوحنيفة رح اى معلومه واذا كان بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود و معلوم الله تعالى متحقق لا محالة و اذا
كان كذلک كان الطلاق واقعا فى الحال لانه جعل معلوم الله تعالىٰ ظرفا
للطلاق و انما يكون الطلاق فى معلومه الله تعالىٰ اذا كان الطلاق واقعا
اذ لو لم يكن الطلاق واقعا لكان عدم الطلاق فى معلومه تعالىٰ بخلاف
المشية لان المشية الله تعالىٰ ليست بمتحققة حتما و تحقيقه ان
الله تعالى يوصف بالمشية و بضدها ولا يوصف بضد العلم فكان العلم
متحققا لا محالة والمشية لا يلزم ان يكون موجودة حتما كذا قالوا وفى
هذا الفرق نظر لان حقيقة العلم هو الفعل و استعماله فى معنى المعلوم فى بعض
المواضع لا ينهض دليلا على ترک الحقيقة فى غيرها وقولهم انما يكون الطلاق
فى معلوم الله تعالىٰ اذا واقعا يقال عليه لانم ان وقوع الطلاق معلوم الله تعالى
لعدم وجوده على انه انما يكون مراد الله تعالى اذا كان موجودا فان قيل
اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالىٰ لم يقع الطلاق وقد يستعمل القدرة
بمعنى المقدور اذ يقول من يستعظم شياء هذا قدرة الله تعالىٰ قيل
المراد به اثر قدرة الله تعالى الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف
ومثله يتحقق فى القدرة اذ القدرة من الصفات الموثرة بخلاف العلم الا
ترى انه يجوز ان يقال الله تعالىٰ معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله تعالى

مقدور لنا كذا قالوا وفيه نظر لان كونه مقدور الله تعالى او اثر قدرته لاينافى القدرة ولان الكلام اذا دار بين الحذف والمجاز فالمجاز اهون من الحذف فيبقى ان يترجح كون المصدر بمعنى المفعول على حذف المضاف

فصل حرف الباء للالصاق فى وضع اللغة انما قال فى وضع اللغة اشارة الى تزييف قول الشافعى رح حيث زعم ان الباء فى قوله تعالى وامسحوا بروسكم للتبعيض وهو معروف فى كلام العرب على انه يستلزم الترادف والاشتراك وهما ليسا باصل فى الكلام وذلك لان حرف من وضعت للتبعيض فلوكان الباء للتبعيض لزم الترادف ولانه لوكان للتبعيض مع انه للالصاق لزم الاشتراك وهذا اى ولاجل ان الباء للالصاق والالصاق يقتضى ملصقا وملصقا به والملصق هوالاصل والملصق به هو التبع تصحب اى تدخل الباء على الاثمان لانها تحتاج الى الصاق المبيع بها نحو بعت هذا العبد بالف اى ملصقا به وتحقيق هذا اى علته دخول الباء فى الثمن ان المبيع اصل فى البيع والثمن شرط فيه اى فى البيع فان قيل كما لايوجد البيع الا بالمبيع كذلك لايوجد الا بالثمن فكيف يقول انه شرط فيه قيل ان الثمن تبع والمبيع اصل لان الغرض الاصلى فى المبيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بالمبيع لا بما هو الثمن فى الغالب من النقود وهى غير منتفع بها فى ذواتها ولهذا يجوز البيع واذا لم يملك الثمن ولايجوز بيع ماليس عنده فثبت ان المبيع اصل والثمن تبع ولهذا المعنى اى لاجل ان المبيع اصل والثمن تبع قلنا هلاك المبيع قبل قبضه يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع لايوجب زوال المتبوع واذا كان الثمن تبعا للمبيع صار بمنزلة الشرط فان قيل الشرط ايضا يوجب زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب عدم جواز الصلوٰة بقاء وابتداء فينبغى ان يرتفع البيع بهلاك الثمن ايضا كما يرتفع بهلاك المبيع قيل هذا السوال

ل قلنا زوال الشرط لا يستلزم زوال المشروط اذا كان شرطا محضا ليس فيه معنى سببية اما اذا فيستلزم لزوالها زوال المشروط والطهارة شرط ليس كسائر الشرائط المحضة بل فيه معنى السببية ولهذا يقدم العلة على توجه الخطاب وانما يقدم العلة ليقدر على الاداء فى اول جزء من اجزاء الوقت واما الشرط المحض فلا يلزم من زوالها زوال المشروط كالطلاق المعلق اذا وقع بعد الدخول لايزول بزوال الدخول بان دخل ثم خرج اذا علمت هذا فاعلم ان الثمن شرط محض ليس فيه معنى السببية وهو الافضاء

لامساس له بهذ المقام فتأمل فيما اشير اليه وبقوله اذا ثبت هذا اى
ان المبيع اصل و الثمن تبع فنقول الاصل ان يكون التبع ملصقا بالاصل
لا ان يكون الاصل ملصقا بالتبع ولقائل ان يقول ان هذا الكلام يشير الى
ان الملصق تبع و الملصق به اصل فيقتضى ان يكون الثمن اصلا والمبيع
تبعا اذ الثمن ملصق به و المبيع ملصق اذ الباء تدخل فى الثمن دون
المبيع فكيف يستقيم قوله فاذا دخل حرف الباء فى البدل اى فى بدل المبيع
وهو الثمن فى باب البيع دل ذلك دخول الباء فى البدل على انه اى البدل
و هو الثمن تبع ملصقا بالاصل فلا يكون مدخول الباء مبيعا فيكون ثمنا
اونقول دخول الباء لما دل على ان مدخولها اصل فكيف دل دخولها فى الثمن
على انه تبع او نقول هذا الكلام يخالف ما ذكر فى عامة نسخ الاصول ان ما
دخل عليه الباء فهو ملصق به و الطرف الآخر هو الملصق فقولك كتبت بالقلم
معناه الصقت الكتابة بالقلم و قيل كان المقصود الصاق الفعل بالاسم دون
عكسه اذ المقصود من ذلك كتبت بالقلم و قطعت بالسكين وضربت
بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان
الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشى و لهذا صحبت الباء
الاثمان لان الثمن ليس بمقصود فى البيع بل بمنزلة الآلة للشى وعلى هذا
اى على ان ما دخل عليه الباء يكون ثمنا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد
بكر من الحنطة الكرستون قفيزا و وصفها اى الحنطة بان قال جيد حتى
لولم يقل ذلك فسد البيع لجهالة الثمن يكون الكر ثمنا فيجوز الاستدلال
به اى بالكر قبل القبض لانه ثمن والاستبدال بالاثمان قبل القبض يجوز
يعنى ان اشترى البائع بالثمن الذى فى يد المشترى شياء آخر يجوز هذا البيع
اى البيع الثانى كالاول ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض
عيناً كان اودينا ولو قال بعت منك كرا من الحنطة ووصفها اى الحنطة
بالجيد اوالردى بهذا العبد يكون الكر مبيعا والعبد ثمنا فلا يصح الاستبدال
به قبل القبض ويكون العقد سلماً لا يصح الا مؤجلا لان الكر غير متعين

فیکون دینا ثابة فی ذمته والمبیع اذا کان دَینا لا یکون المبیع الا سَلَماً و لهذا یعتبر فیه سائر شرائط السلم من التاجیل وقبض رأس المال فی المجلس وعدم صحة الاستبدال بالکر قبل القبض وبیان مکان الایفاء عند ابیحنیفة رح ولقائل ان یقول امکن تصحیح هذا العقد بوجه آخر وهوان یحمل علی القلب فَلِمَ حملتم علی السلم الذی هو ثابة بخلاف القیاس واجیب بان القلب تغیر والکلام انما تغیراذا احتیج الی التصحیح والکلام ههنا صحیح بدون القلب فلم یحمل علیه وفیه بحث لان السلم ضروری ومتی امکن ارادة البیع الذی لاضرورة فیه لایصار الی البیع الذی ضرورة واجیب بان القلب محمل بعید فی عرف الفقهاء بخلاف السلم فانه محمل قریب بالنسبة الیه فی عرفهم فحمل علی هذا دون ذلک قال علمائنا رح دلیل علی ان الباء للالصاق اذا قال المولی لعبد ان اخبرتنی بقدوم فلان انت حر فذلک واقع علی الخبر الصادق لان حرف الباء للالصاق فیکون تقدیر قوله ان اخبرتنی بقدوم فلان انه ان اخبرتنی خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق بالقدوم لایتصور قبل وجوده فیقع علی الصدق ضرورة لیکون الخبر ملصقا بالقدوم فلواخبره ای العبد المولیٰ حال کونه کاذبا لایعتق العبد لان الخبر لم یلتصق بالقدوم ولقائل ان یقول ذکر فی کتب النحو الاصل فی الاخبار التعدی الی مفعولٍ واحد واَمّا الثانی فبحرف الجر نحو اخبرتُ زیدا بکذا فلم لا یجوزان یکون تقدیر قوله ان اخبرتنی بقدوم فلان ان اخبرتنی بخبر قدوم فلان بل هذا لکونه اقل اضمار اولی من تقدیر خبر الملصق بقدوم فلان کذا فی الناصری واجیب بان ادخال الباء فی المفعول الثانی لاخبرتنی بطریق التجوز فقد ذکر صاحب الکشف بان الباء للالصاق حقیقة وقد تجیئ للتعدیة بمعنی الهمزة کقولک ذهب به وخرج به ای اذهبه واخرجه والاخبار مما یتعدی الی المفعول الثانی بنفسه وبالباء ففیما امکن جعله متعدیا

بالباء الى هنا عبارته فعلى تقدير الناصری یلزم التجوز فی الباء وحذف المضاف لایقال بان فی تقدیرکم حذفین وفی تقدیره حذفا ومجازا فترجح تقدیره علی تقدیرکم لانا نقول ان حذف الفعل الذی یتعلق به الظرف المستقر من نحو الملصق والملتبس فی حکم عدم الحذف لعدم الاحتیاج تادیته اصل المراد الیه حتی لو ذکر لکان تطویلا فتقدیر ذلک انما هو لمجرد امر لفظی وهو ان حرف الجر لابد له ان یتعلق بفعل و کذا حذف قوله خبرا فی حکم عدم الحذف لانه مصدر و ذلک مقدر فی کل فعل مثلا اذا قلت ان دخلت فکذا معناه ان دخلت دخولا فلا حذف فی تقدیره بحیث یعتد به و اما التجوز فی الباء وحذف المضاف فمما یعتد به فان قیل اذا قال لامرأته ان کنت تحبنی بقلبک فانت کذا فقالت کاذبة احبک تطلق خلافا لمحمد رح مع ان محبته لم یلتصق بقلبها قیل اللسان جعل خلفاء عن القلب لعدم امکان الاطلاع علی ما فی القلب فلم یلتفت الیه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به ولو قال ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر فذلک واقع علی مطلق الخبر صدقا کان او کذبا فلو اخبره ای العبد المولی کاذبا یعتق العبد لوجود مطلق الخبر و ذلک لانّ ان مع الفعل مصدر فیصیر تقدیره ان اخبرتنی خبر قدوم فلان لان مفعول الخبر کلام لا فعل والخبر اسم للکلام فکان شرط العتق التکلم بقدوم ولقائل ان یقول لمَ لا یجوز ان یکون التقدیر ان اخبرتنی بان فلانا قدم علی حذف الجار لان حذف حرف الجار من أنّ و إنّ کثیر شائع والمقدر کالملفوظ فیکون بمنزلة قوله بقدوم فلان واجیب بانه لاحاجة الی حذف الجار لصحة المعنی بدونه اونقول لو حذف الجار لکان التقدیر ان اخبرتنی خبرا ملصقا بان فلانا قدم او یخبران فلانا قدم فکان فیه کثیرة الحذف اما اذا قدر ان اخبرتنی أنّ فلانا قدم کان فیه قلة الحذف فیترجح هذا علی ذلک ولقائل ان یقول ینبغی ان یحمل هذا الکلام علی حذف الباء بدلالة قصد المتکلم لانه مذکور فی الاذهان ان مراده تبشیر الصادق لا

مجرد الکلام او تبشیر الکاذب سبب الحرمان و هذا العرف بالذوق و الشوق فان قیل یشکل هذا الفرق فی قوله ان اعلمتنی بقدوم فلان و فی قوله ان اعلمتنی ان فلاناً قدم حیث یقع علی الصدق فی الصورتین مع ان الباء التی للالصاق فارق قیل الاعلام ما یفید العلم والعلم اسم للحق فلم یکن الخبر الباطل اعلاما ویرد علیه ان الاخبار هو الاعلام قال الله تعالیٰ وکیف تصبر علی مالم تحط به خبرا ای علما الاتری ان الخبیر من اسم الله تعالیٰ بمعنی العلیم بالاسرار الخفیة واجیب بان الاخبار وان کان حقیقة فی الاعلام لکن فی العرف صار عبادة عما یکون دلیلا علی المعرفة فیطلق علی الصدق والکذب الاتری انه یقال هذا خبر کذب و زور ولا یقال ذلک فی العَلَمِ فافترقا وفیه نظر فلیتأمل ولو قال لامرأته ان خرجت من الدار الاباذنی فانت کذا ای فانت طالق تحتاج الی الاذن کل مرة عند الاطلاق اذا المستثنی خروج ملصق بالاذن لان الباء للالصاق فاقتضی الملصق به لغة وهو الخروج فصار المستثنی خروجا ملصقا بالاذن والمستثنی منه نکرة فی موضع النفی وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل یدل علی المصدر لغة فصار عاماً فکل خروج کان بهذا الوصف صار مستثنی وبقی سائرانواع الخروج داخلا فی الخطر فلو خرجت فی المرة الثانیة بدون الاذن طلقت فان قیل هلا یکون هذا یمین الفور فلایحتاج الی الاذن لکل مرة قیل قوله الاباذنی ینافی کونه یمین الفور لان استثناء المفرغ یقتضی عموم المستثنی منه فیکون الممنوع کل خروج الاخروجا ملصقا بالاذن ولو قال لامرأته ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فذلک عند الاطلاق واقع علی الاذن مرة لانه تعذر الحمل هنا علی الاستثناء لانتفاء شرط الاستثناء وهو المجانسة لان الاذن غیر مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغایة لما بینهما من المناسبة لان ما بعد الغایة وما بعد الاستثناء یخالف ما قبلها و ما قبلهما ینتهی بما بعدهما قال الله تعالی الا ان تغمضوا فیه ای ان تقطع قلوبهم قال ابن عیسی اِلّا ههنا بمعنی حتی فصار التقدیر ان

خرجت حتی اذن لک فلا یحتاج الی الاذن کل مرة حتی لوخرجت مرة اخری بدون الاذن لاتطلق فان قیل انَّ إنْ مع الفعل فی تقدیر المصدر ولاالتصال ههنا بما تقدم الا بالباء فصار کقوله الا باذنی فلا یحتاج الی الحمل علی الغایة التی هی مجاز علی انَّ حذف حرف الجر مع إنْ و إنَّ مطّردا و المقدر کالملفوظ فیکون بمنزلة الاباذنی قیل الکلام اذا دار بین الحذف والمجاز فالمجاز اهون من الحذف لاسیما الحذف الکثیر اویقال لانم تقدیر الباء البتة لجواز ان یتضمن المصدر معنی الحین فبقیت معنی الصاق الخروج المستثنی بالاذن و المعنی ان خرجت من الدار فی جمیع الاوقات الاوقت اذنی لک بالخروج و یجوزان یکون بین حذف الباء و اظهارها فرق فی الحکم کما فی قوله انت طالق غداء او فی غدٍ او یقال انما یصح الاستثناء فی قوله الاباذنی لان حرف الالصاق یقتضی ملصقا به وحذفه شائع لقیام الدلیل علیه وهو الباء فکانه قال الاخروجا ملصقا باذن فاما ههنا فلم یصح حذف الخروج من غیر دلیل فتعذر حقیقة الاستثناء فتعین مجازه هذه الجواب مذکور فی شرح المنار فان قیل ینقض بقوله تعالی لاتدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم فان تکرار الاذن کان شرطا قیل التکرار ما جاء من لفظ إلاَّ انْ بل عرف بقوله تعالی ذلکم کان یؤذی النبی وقیل بل عرف بدلیل آخر وهو حرمة دخول بیوت الغیر بغیر اذنه و فی الزیادات اذا قال لامرأته انت طالق بمشیة الله تعالی او بارادته او بحکمه لم تطلق امرأته اصلا لانه بمعنی الشرط لانه لماجعل الطلاق ملصقا بالمشیة لایقع قبل المشیة اذ لایتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنی الشرط اذ لاوجود للمشروط بدون الشرط غیر ان الشرط ممالا یتوقف فلایقع الطلاق فان قیل هلاحملت الباء فی مسئلة المشیة واخواتها لانها قد تستعمل بمعنی السببیة قال الله تعالی جزاء بماکسبت واذا حملت علی السببیة تطلق فی الحال قیل الحمل علی الشرط اولی لانه اقرب الی الالصاق لان فی الالصاق معنی الترتیب لانه یقتضی ملصقا به مقدم علی الملصق زمانا یتمکن الالصاق به والترتیب

الزماني في الشرط و المشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارنة للمعلول زمانا كذا في الكشف وكيه نظر لان الحمل على السببية اولى لئلا يلغوا كلام العاقل ولان في الحمل على الشرط يلزم المجاز في الباء وفي المصدر لان المعنى انشاء الله تعالى ولان معنى المقارنة بين العلة والمعلول على مذهب الصحيح ان يترتب كل جزء من المعلول على كل جزء من العلة لانه ح يتوزع اجزاء المعلول على اجزاء العلة و ذا لا يجوز فتحقق الترتيب الزماني في العلة والمعلول ايضا **فصل في وجوه البيان** اى في طرق البيان هذا ايضا من مباحث كتاب الله تعالى كما تقدم لانه يحتمل البيان و البيان لغة الاظهار و التوضيح قال الله تعالى علمه البيان اى الكلام الذى يبين ما في قلبه و ما يحتاج اليه في امور دينه و دنياه وقد يستعمل في الظهور ايضا يقال بان لى هذا الامر بيان اى ظهور المراد فيما نحن فيه الاظهار دون الظهور اى اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول لان النبى صلى الله عليه وسلم بين الصلوة و الحج بالفعل فقال صلوا كما رايتموني اصلى وخذوا عنى مناسككم ولان البيان اظهار المراد وقد يكون الفعل ادل على المراد من القول وحده ما ظهر به اى حكم البيان وقرينته ابتداء وجود الحكم هذا اولى مما قيل في حده انه اخراج الشئ من الاجمال الى التجلى او اظهار ما خفى على المخاطب لانهما تعريف بيان التفسير لا غير ولانهما غير جامعين لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة الاجمال بيان وليس بداخل فيهما البيان على سبعة انواع بالاستقراء على التقريب والا فالتقسيم لا يابى الزيادة بيان التقرير بيان تفسير وبيان تغير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان تبديل هذا التقسيم اختيار المص وقسمة عامة الاصولين على خمسة انواع وجعلوا بيان الحال وبيان العطف من انواع بيان الضرورة و كلا التقسمين في الحاصل واحد لكن ما ذكره المصنف اقرب الى الفهم و ما ذكروا ابلغ في الافادة ثم اضافة البيان الى التقرير و التفسير والتغير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم

الطب ای بیان هو التقریر وکذ البواقی واضافته الی الضرورة من قبیل اضافة الشی الی سببه ای بیان یحصل بسبب الضرورة کذا فی التحقیق فعلی هذا اضافته الی الحال والی العطف من قبیل الاخیر ای بیان یحصل بسبب الحال والعطف ولقائلٍ ان یقول اضافة الجنس الی النوع فی بیان التغیر انما یستقیم لوصح اطلاق البیان علی التغیر کما صح اطلاق العلم علی الطب والظاهر ان الاضافة فی الکل من باب غلام زید ای بیان ینسب الی التقریر او الی التفسیر او الی التغیر او الی الضرورة او الی الحال او الی العطف او الی التبدیل او بیان یختص بالتقریر وکذ البواقی اما الاول ای بیان التقریر فهو ان یکون معنی اللفظ ظاهرا لکنه یحتمل غیره ای غیر الظاهر بان یکون اللفظ حقیقة یحتمل المجاز او عاما یحتمل الخصوص فالحقیقة ظاهرا فی معنی الحقیقة وکذ العام ظاهرا فی شمول افراده لکن کلواحد منهما یحتمل مع ذلک تاویل المجاز والخصوص احتمالا بعیدا بحیث یکون المراد ومنهما هو المعنی الحقیقی والعموم الشامل ویتوهم مع ذلک ان یراد به المجاز والخصوص فیبین المتکلم المراد ای مراد اللفظ الظاهری بما هو الظاهر ای ببیان او بلفظ هو الظاهر فی بیان ذلک المراد الظاهری ای غیر المحتمل فیتقرر حکم الظاهر وهو معنی الحقیقی فی الحقیقة والشمول فی العام ببیانه ای ببیان المتکلم فالحاصل ان بیان التقریر هو توکید الکلام بما هو یقطع احتمال المجاز والخصوص مثال الاول قوله تعالی ولا طائر یطیر بجناحیه فان الطیران الحقیقی ان یکون بالجناح لکن یحتمل ان یراد به الطیران حکما ومجازا کما یقال المرء یطیر بهمته وکما یقال للبرید طائر لاسراعه فی المشی فلدفع هذا الاحتمال اکده بقوله یطیر بجناحیه ومثال الثانی قوله تعالی فسجد الملائکة کلهم اجمعون فالملائکة جمع عام احتمل الخصوص بان یراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله کلهم اجمعون فکان هذا بیان تقریر مثاله ای مثال التقریر فی الشرعیات اذا قال لفلان علی قفیز حنطة بقفیز البلد وفی بعض نسخة من قفیز البلد او قال لفلان علی الف من نقد

البلد فانه ای قوله بقفیز البلد او من نقد البلد یکون بیان تقریر سمی به لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غیره لان المطلق ای مطلق القفیز و مطلق الالف کان محمولا علی قفیز البلد و نقده لان المطلق ینصرف الی المعارف و المتعارف قفیز البلد ونقده فهذا حقیقة اللفظ العرفیة مع احتمال ارادة الغیر ای غیر قفیز البلد ونقده بان یراد قفیز بلد آخر و نقده فاذا بین المتکلم ذلک بقوله بقفیز البلد او بقوله من نقد البلد فقد قرره ای المتکلم قفیز البلد او نقده ببیانه ای المتکلم لانه بین المراد الظاهری بلفظ ظاهر غیر محتمل وهو قوله من قفیز البلد او من نقد البلد فکان فیه تقریر الکلام علی ظاهره وکذا ای مثل المسئلة المذکورة لو قال لفلان عندی الف ودیعة حال فان کلمة عندی کانت باطلا قها تفید الامانة والحفظ لان کلمة عند للحضرة وهی تدل علی الحفظ دون اللزوم لانه امر زائد علی الحفظ والثابت فی الودیعة هو الحفظ مع احتمال ارادة الغیر ای غیر الامانة و الحفظ مجازا وهو القرض وثمن المتاع بان یراد بقوله عندی علی فاذا قال ودیعة فقد قرره ای المتکلم حکم الظاهر وهو الودیعة ببیانه ای المتکلم ولقائل ان یقول یحتمل ان یکون قوله لفلان عندی اقرار بالدین فان ذلک ایض بحضرة المقر و قربه فالحضرة لا تدل علی الحفظ فقط بل قد تدل علی اللزوم ایضا فیکون قوله ودیعة بیان تفسیر لا بیان تقریر وآجیب بان الحضرة تدل علی الحفظ فقط فی العرف فهذا الکلام عند الاطلاق ینصرف الی المتعارف فیکون قوله ودیعة بیان تقریر لا بیان تفسیر

فصل فی بیان التفسیر واما بیان التفسیر فهو ما اذا کان اللفظ غیر مکشوف المراد بان کان مشترکا او خفیا او مشکلا او مجملا فیکشفه ای المتکلم ذلک اللفظ ببیانه کقوله تعالی اقیموا الصلوة و اتوا الزکوة فان الصلوة والزکوة مجملتان ثم لحقهما البیان بالسنة مثاله ای بیان التفسیر فی مسائل الفقه اذا قال لفلان علی شیء فانه مجمل غیر مکشوف المراد ثم فسر الشیء بالف درهم او دینار او نحو ذلک او قال لفلان علی عشرة ونیف بالتشدید کل

مابين عقدين و قد يخفف واصله من الواو وعن المبرد و النيف من واحد الى الثلث ثم فسر النيف بواحد او اثنين او نحو ذلك او قال لفلان على دراهم و فسرها بعشرة مثلا نصب على المصدر اى مثل هذا ينظر مثلا و حكم هذين النوعين من البيان وهو بيان التقرير و بيان التفسير ان يصح موصولا ومفصولا" اما بيان التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا مغير فيصح متصلا و منفصلا هذا بالاجماع و امّا بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه و ثم للتراخي و المراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكامل ولايقال يحتمل ان يرادبه بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلايتقيد بلادليل ولانه بيان من وجه دون وجه لانه لازالة الخفاء ثمه ظاهرا كذا فى شرح المنار فان قيل ان الله تعالى امر بالاتباع او لا بقوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم وعد البيان ثانياً بقوله ثم ان علينا بيانه فيكون المراد بيان التقرير او بيان التبديل لا بيان التغير لان الامر بالاتباع ينافى الاجمال قيل الامر بالاتباع ينصرف الى ما يحتاج الى البيان فيصير معنى الآية والله تعالى اعلم فاذا اقرأنا القرآن فاتبع مايمكن اتباعه ثم ان علينا بيان ما لايمكن اتباعه وهو المشترك و المجمل او نقول ان الله تعالى امر بالاتباع بمطلق القرآن الا انه فى الظاهر امر بالاتباع علماً و عملاً و فى غير الظاهر امر بالاتباع اعتقادا مجملا لا عملا ثم وعد البيان فى مطلق القرآن فى البعض بيان تقرير و فى البعض الآخر بيان التبديل و فى البعض الآخر بيان التفسير فثبت من هذا ان بيان التفسير يجوز متراخيا والله تعالى اعلم بالصواب وقال بعض المتكلمين لايصح بيان المجمل و المشترك الاموصولا لانه لايمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود به الفهم والعمل به فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف ما ليس فى الوسع وهو مردود ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال و الاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل المقصود الاصلي فلا يجوز لكنا نقول ان

تاخیرالبیان انمایؤدی الی تکلیف ما لیس فی الوسع ان لو لزمنا لعمل بہ قبل البیان ولیس کذلک بل یلزمنا ان نعتقد فیہ اَنَّ ما اراد اللہ تعالی بہ حق فکان الابتلاء بمجرد الاعتقاد وھو اعظم من الابتلاء بالفعل الاتری ان الابتلاء بالمتشابہ لاعتقاد الحقیقۃ فی المجمل مع انتظار البیان اولی فصل

فصل فی بیان التغیر واما بیان التغیر فھو ان یتغیر ببیانہ ای المتکلم معنی کلامہ ای المتکلم وذلک ای معنی کلامہ ظاھر[۱۲] ان یصرف اللفظ عن ظاھر معناہ وھو موجبہ الحقیقی الی بعض محتملاتہ وانما سمی ھذا النوع بیان التغیر لوجود اثر کل واحد منھما لانہ من حیث انہ یُبَیِّنُ محتمل اللفظ الظاھر کان ببیانا ومن حیث انہ ینصرف اللفظ عن موجبہ الظاھر کان التغیر الموجبہ ولقائل ان یقول فعلی ھذا ینبغی ان یکون التقید الظرف المستقبل بیان التغیر ایضا کقولہ انت طالق غدا ولیس کذلک علی ما ذکروا فی بیان العلل والاسباب ونظیرہ ای نظیر بیان التغیر التعلیق بالشرط والاستثناء وکذا الغایۃ وقرینۃ المجاز وکذا الخصوص فی العام عندنا ونحوھا اما التغیر فی التعلیق فلان مقتضی قولہ انت حر نزول العتق فی الحال ف زوال الرق لان الایجاب عنہ علۃ لثبوت موجبہ والمعلول لا یختلف عن علتہ ولو بزمان قلیل فاذا ذکر الشرط بعد ذلک بان قال انت حر ان دخلت الدار لایعتق فی الحال وتاخر موجبہ الی زمان وجود الشرط فکان تغیرا لموجبہ بطریق البیان واما التغیر فی الاستثناء فلان مقتضی قولہ لفلان علی الف وجوب الالف بتمامہ فاذا ذکر الاستثناء بعد ذلک بان قال لفلان علی الف الا مائۃ تغیر معناہ من التمام الی البعض وکذ البواقی واختلف

لہ قولہ بعض محتملاتہ فان قیل حد بیانہ التغیر لیس بسدید لان قولہ انت طالق او لفلان علی الف یقتضی وقوع الطلاق و لزوم الالف فی الحال حتما ولا یحتمل التعلیق والتخصیص فکیف یکون قولہ ان دخلت الدار او الدار او الامائۃ صرف المتکلم کلامہ عن الظاھر معناہ ای بعض محتملاتہ قلنا ان صدر الکلام انما یقتضی تنجیز موجبہ اذا لم یکن فی آخرہ مغیرا اما اذا کان فی آخر مغیرا یتوقف صدر الکلام من التنجیز والتعلیق قبل التکلم بالغیر لکن ظاھر معناہ التنجیز و یحتمل التعلیق فاذا سکت عن المغیر یحمل علی التنجیز واذا تکلم علی المغیر صرف صدر الکلام عن ظاھر معناہ الی محتملاتہ فافھم ۱۲ فقیر یحیی اللہ

الفقهاء فی الفصلین ای فی التعلیق والاستثناء ای فی کیفیة عمل کلواحد منهما قال اصحابنا رح المعلق بالشرط ای الایجاب کانت طالق فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق مثلا سبب لوقوع الطلاق مثلا عند وجود الشرط وهو دخول الدار لا قبله فکأن قوله انت طالق غیر موجود قبل وجود الشرط وانما یصیر سببا عند وجود الشرط فکان عدم الحکم وهو وقوع الطلاق بناء علی عدم الاصلی الذی کان قبل التعلیق لا بناء علی عدم الشرط وهذا لان الایجاب انما ینعقد سببا باعتبار صدوره من اهله فی محله فاذا لم یصدر فی محله لایصیر سببا کما اذا اضیف الی غیر محله بان کان بهیمة او میتة وقال الشافعی رح التعلیق ای التعلیق بالشرط سبب فی الحال ای موجب لوقوع الطلاق الا ان عدم الشرط مانع من الحکم ای من وقوع الطلاق الی زمان وجود الشرط وذلک لان قوله انت طالق کلام وضع لرفع قید النکاح شرعا وهذا الکلام یوجد حسا مع الشرط فلا معنی لاخراجه عن السببیة عند اقتران الشرط به لوجود رکن العلة بخلاف الحکم فانه امر اعتباری ثبت حکما الا انه یوجد حسا فجاز ان یتوقف بالمانع الحکمی وهو الشرط فالحاصل ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط بلا خلاف لکن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلی الذی قبل التعلیق واستمر الی زمان وجود الشرط بناء علی ان الشرط عندنا یمنع السبب عن الانعقاد فلا یکون السبب موجودا موجبا للحکم فیکون عدم الحکم بناء علی عدم الاصلی الذی کان قبل التعلیق لا علی عدم الشرط والنص المعلق ساکت عن نفیه واثباته قبل وجود الشرط فلو ورد نص آخر فیه نفیا او اثباتا یعمل به لانه ای المعلق محتمل للوجود تارة فی ضمن التعلیق واخری فی ضمن التنجیز وعنده ای عند الشافعی رح هو ثابت بالتعلیق مضافا الی عدم الشرط بناء علی ان عدم الشرط مانع الحکم فی الحال لکون التعلیق منع وجود الحکم الی زمان وجود الشرط فکان عدمه مضافا الی عدم الشرط فلو ورد نص آخر علی خلاف هذا لا یعمل به لان النصین یثبت بینهما التقابل فیعمل علی حسب الدلیل بترجیح احدهما او باسقاطهما فاعرفه فانه کلام لابد لک

من معرفته ههنا و فايدة الخلاف تظهر فيما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر يكون التعليق باطلا عنده اى عند الشافعى رح حتى لايقع الطلاق والعتاق بعد وجود الشرط لان حكم التعليق انعقاد صدر الكلام الذى فيه التعليق وهو انت طالق وانت حر علة والطلاق والعتاق اى ايجاب الطلاق والعتاق وهو قوله انت طالق وانت حر ههنا اى فيما اذا علق الطلاق والعتاق بالملك لم ينعقد علة عنده لعدم اضافته الطلاق وكذا العتاق الى المحل والسبب اذا اضيف الى غير محله بطل كالبيع اذا اضيف الى الحر والدم والاجنبية وعبد الغير ليسا بمحلين للطلاق والعتاق اذ المحلية بالملك وانه معدوم فبطل حكم التعليق اى المعلق فلايصح التعليق اى تعليق الطلاق والعتاق فى حقهما بالملك كما لم يجز بشرط آخر ولقائل ان يقول لفظ صدر الكلام انما يستقيم فيما اذا اخر الشرط بان قال انت طالق ان تزوجتك مثلا اما اذا قدم الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق فلا ويمكن ان يجاب عنه بان الجزاء مقدم حكما وان كان مؤخرا صورة لان المقصود هو الجزاء و الشرط قيد له ولذلك قالوا المعتبر فى الجملة الشرطية هو الجزاء انكان جزأ فالجملة الجزئية نحو ان جئتنى اكرمك وانكان انشاءً فالجملة انشائية نحو ان جاء زيد فاكرمه وعندنا كان التعليق اى تعليق الطلاق والعتاق فى حقهما بالملك صحيحا حتى لو تزوجها اى تلك الاجنبية يقع الطلاق لان كلامه اى كلام الزوج انما ينعقد علة عند الشرط لا قبله والملك ثابت عند وجود الشرط فيصح التعليق فان قيل لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم حلف لايطلق ثم دخلت الدار حتى وقع الطلاق لايحنث فى يمينه ولوكان المعلق بالشرط سببا بعد وجود الشرط يحنث قيل القياس ان يحنث وفى الاستحسان لا يحنث باعتباران شرط الحنث فى قوله لايطلق تعليق بكلام انشائى بعد اليمين لما عرف بدلالة الحال ان غرض الحالف من قوله لايطلق منع نفسه عن التطليق و ذلك فيما يقدر على الامتناع ونزول المعلق سببا مما لا يقدر على الامتناع عنه فلا يكون داخلا تحت اليمين كما لو جرح رجلا

ثم خلف لا یقتله ثم مات المجروح من جرحه لا یحنث و ان صار الجرح قتلا بعد الیمین فان قیل العاقل البالغ اذا علق طلاق امراءته بدخول الدار ثم جن فوجد الشرط و هو مجنون فانه یقع الطلاق ولو لم یکن المعلق سببا فی الحال لما وقع الطلاق لان زمان وجود الشرط زمان عدم الاهلیة فلم یمکن جعله سببا زمان وجود الشرط قیل انما وقع الطلاق زمان وجود الشرط بجعله اهلا حکما لوجود الاهلیه وقت التعلیق و لهذا المعنی ای لاجل ان المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط عندنا و فی الحال عنده قلنا شرط صحة التعلیق لو وقع فی صورة عدم الملک ان یکون التعلیق مضافا الی الملک بان قال لعبد الغیر ان ملکتک فانت حرا والی سبب الملک بان قال ان اشتریتک فانت حرا وقال لاجنبیة ان تزوجتک فانت طالق حتی لو قال لاجنبیة ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها و وجد الشرط لا یقع الطلاق وقال الشافعیؒ تعلیق الطلاق فی حق الاجنبیة اوالعتق فی عبد الغیر باطل سواء علق بشرط الملک او بغیره لانتفاء المحل وکذلک ای ومثل مایتفرع المسئلة السابقة علی الاصل المختلف تتفرع علیه مسئلة طَوْلُ الحرة ای القدرة علی نکاح الحرة فانه یمنع جواز نکاح الامة عنده ای عند الشافعیؒ لوجود الطَوْلِ لان الکتاب وهوقوله تعالی فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المُحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات ای من لم یقدر منکم علی فضل و زیادة فی المال یبلغ بها نکاح الحرائر فینکح المملوکات من الاماء المسلمات علق جواز نکاح الامة بعدم الطول ای بعدم القدرة علی نکاح الحرائر فعند وجود الطول کان الشرط ای شرط جواز نکاح الآمة عدما وعدم الشرط عنده مانع من الحکم الی زمان وجود الشرط فالطول مانع من جواز نکاح الامة فلا یجوز نکاح الامة عند طول الحرة وکذلک تفریع آخر علی الاصل المختلف قال الشافعیؒ لا نفقة للمبتوتة ای المطلقة طلاقا بائنا وَالبتُّ هو القطع الا اذا کانت المبتوتة حاملا ولم یقل حاملة لانها صفة مختصة بالنساء فتذکیرها بتاویل انسان لان

الكتاب علق الانفاق اى انفاق المبتوتة بالحمل لقوله تعالى وانكن اولات حمل فانفقوا عليهن فعند عدم الحمل كان الشرط اى شرط الانفاق عدما وعدم الشرط مانع من الحكم عنده اى عند الشافعیؒ فعدم الحمل مانع من الانفاق فان قيل لو نجز الطلاق الثلث بعد ما علقهن بالشرط يقعن عنده ايضا فلو كان التعليق بالشرط مانعا لوجود الحكم عند عدم الشرط لما وقعن كما لم يثبت الحل عند طول الحرة بالمقتضى للحل وهو النصوص المطلقة قيل الواقع بالتنجيز غير المعلق عنده اما فى ما دون الثلث فظاهر واما فى الثلث فلان التنجيز الثلث لا تبطل التعليق عنده حتى لو وجد الشرط بعد التنجيز عند قيام الملك ينحل الجزاء عنده واذا كان الواقع بالتنجيز غير المعلق لا يتجه السوال اذ التعليق يقتضى عدم الحكم المعلق عند عدم الشرط لا عدم غير المعلق وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم بل الحكم عند عدم الشرط معدوم بالعدم الاصلى الذى كان قبل التعليق جاز ان يثبت الحكم بدليله من نص او غيره لان النص المعلق ساكت عن نفيه و اثباته قبل وجود الشرط فلو ورد نص اخر وفيه نفيا او اثباتا يعمل به لان ذلك الحكم محتمل للوجود تارة فى ضمن التعليق و اخرى فى ضمن التنجيز فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق اى انفاق المبتوتة بالعمومات اى بالنصوص المطلقة وهى فى نكاح الامة قوله تعالى و احل لكم ما وراء ذالكم و قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وفى الانفاق قوله تعالىٰ و على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالىٰ و انفقوا عليهن فان قيل لاخلاف ان الحكم المعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط فاذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته ثانيا عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا و معلقا بشرط منتظر قيل حل الوطى ليس بثابت قبل النكاح ولكنه معلق بالنكاح بالايات التى ليس فيها هذا الشرط الزائد و متعلقا به وبالشرط فى هذه الآية و انما يتحقق ما ادعى من التغاير فيما هو موجود اما فيما

هو معلّق فلا لانه یجوز ان یکون الحکم متعلقا بالشرط و ذلک الحکم متعلقا بشرط آخر قبله اوبعده الاترى ان من قال لعبده اذا جاء یوم الخمیس فانت حر ثم قال اذا جاء یوم الجمعة فانت حرکان صحیحا او اپکان مجیئ الجمعة بعد یوم الخمیس حتی لو اخرجه عن ملکه فجاء یوم الخمیس ثم اعاده الی ملکه فجاء یوم الجمعة یعتق باعتبار التعلیق الثانی فان قیل فای فائدة فی تعلیق الجواز بهذ الشرط اذا کان یجوز بدونه قیل فائدته کراهة النکاح الامة حال طول الحرة فان نکاح الامة و ان جاز عندنا لکن المستحب لمن قدر علی تزوج الحرة ان لایتزوج الامة ویکره له ذلک اذا تزوجها وهو شرط خرج علی وفاق العادة کقوله تعالی فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰة ان خفتم و ذلک لان الرجل لایتزوج بالامة فی العادة الا عند العجز عن نکاح الحرة ویستنکف عن ذلک فاخرج الله تعالی هذا الکلام علی وفاق العادة کذا فی غایة التحقیق و من توابع هذا النوع ای من توابع التعلیق بالشرط ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة فانه بمنزلة تعلیق الحکم بذلک الوصف عنده فینعدم الحکم عند عدم ذلک الوصف لان اثر الوصف فی المنع کاثر الشرط فیه بدلیل ان الحکم یتوقف علیه کما یتوقف علی الشرط فانه لولا الوصف لثبت بمطلق الاسم فی الحال الا ترى ان الطلاق کما یتعلق بدخول الدار فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق کذلک یتعلق بالرکوب فی قوله انت طالق راکبة وکذا اعتق الامة یتعلق بکونها بیضاء فی قوله اعتق امتی انکانت بیضاء فلما ظهر للوصف اثر المنع کما ظهر للشرط الحق به فعدم الوصف یوجب عدم الحکم کما ان عدم الشرط یوجب عدم الحکم عنده وعلی هذا ای علی ان الوصف بمنزلة الشرط عنده قال الشافعیؒ لا یجوز نکاح الامة الکتابیة ای المنسوبة الی اهل الکتاب وهم الیهود والنصارى لان النص رتب الحکم وهو جواز نکاح الامة علی امة مؤمنة لقوله تعالی من فتیاتکم المؤمنات والمراد من فتیاتکم فتیات المسلمین والفتی و الفتات

ای تعلیق جواز نکاح الامة ۱۲ ن
وهو العجز عن طول الحرة ۱۲
جواز نکاح الامة ۱۲

الشاب والمشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة و انكانا كبيرين فى السن لانهما لوقتهما يعاملان معاملة الصغائر ولا يوقران توقير الكبائر فيتقيد الحكم وهو الجواز بالمؤمنة اى بالامة المؤمنة فيمتنع الحكم وهو الجواز عند عدم الوصف وهو الايمان فلا يجوز نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف فان قيل ان الشافعیؒ لم يجعل الوصف فى قوله تعالى المحصنات المؤمنات مانعا للحكم عند عدمه حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ولو كان الوصف عنده بمنزلة الشرط لوجب ان لا يكون طول الحرة الكتابية مانعا قيل عدم الوصف انما يوجب عدم الحكم اذا لم يعارضه دليل آخر و قد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب و قد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الايمان فى الولد فانه يتبع خير الابوين دينا و عندنا الوصف لا يوجب عدم الحكم كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا ثبت بهذه النص جواز نكاح الامة المؤمنة واما نكاح الفتات الكافرة فلا يتعرض النص له بالمنفى بالاثبات فثبت جواز نكاحها بالعمومات الواردة فى جواز نكاح النساء والتقيد بالايمان فى النص للاستحباب بدليل ان الايمان ليس بشرط فى الحرائر اتفاقا مع ان التقيد موجود بقوله المحصنات المؤمنات اذ التقيد به باعتبار انه خارج مخرج العادة اذ العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ومن صور بيان التغير الاستثناء ولقائل ان يقول قد علم من قوله ونظيره التعليق والاستثناء اى ان الاستثناء من صور بيان التغير فذكره ثانيا تكرار لا طائل تحته فحق العبارة ان يقول ههنا و ذهب اصحابنا رحؒ الى كذا و ذهب الشافعیؒ الى كذا ليكون هذه الجملة معطوفة على قوله قال اصحابنا رحؒ فيكون المعطوف و المعطوف عليه بيانا لقوله و اختلف الفقهاء فى الفصلين ليست شعرى ما وجه مثل هذه العبارة التى صدرت من المصنؒ فى كثير من المواضع ذهب اصحابنا رحؒ

الى ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا بالضم اسم من الاستثناء
كانه اى المتكلم لم يتكلم الا بما بقى بعد الاستثناء وعنده اى عند
الشافعى صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان الاستثناء
اى استثناء البعض يمنعها اى العلة وهى صدر الكلام من العمل بالبعض
بمنزلة عدم الشرط فى باب التعليق فان المعلق سبب فى الحال الا ان
الشرط يمنعه عن العمل وثبوت الحكم ويظهر الاختلاف فى التخريج
فى قوله لفلان على الف الا مائة فانه صار عندنا تقديره لفلان على
تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف حكما فى حق لزوم المائة وانما
يتكلم بالالف حكما فى حق لزوم المائة وانما يتكلم بلفظ تسعمائة
وعنده تقديره لفلان على الف الامائة فانها ليست علىّ فصدر الكلام
يوجب الالف بتمامه وقوله الامائة يعارضه فى المائة يعارضه فى المائة
وماذهب اليه اصحابنا رح من انه متكلم بالباقى بعد الثنيا اى بعد
الاستثناء ففيه بحث بوجهين الاول ان الاستثناء اذا كان تكلما بالباقى
بعد الاستثناء فالمستثنى منه ان اريد به الحقيقة كان ذكر الاستثناء
تناقضا وان اريد به المجاز على طريق ذكر الكل وارادة البعض وجب
ان لايجوز الاستثناء فى اسماء العدد لانها لا تقبل المجاز على ماعرف
وان لم يرد به شئ لا حقيقة ولامجاز فهو لا يجوز واجيب بان الاستثناء
بيان تغير وكل كلام التحق باخره بيان تغير توقف حكم صدره على آخره
وكان بمنزلة انه لم يتكلم به وهوالمعنى من قول علمائنا ان الاستثناء
تكلم بالباقى بعد الاستثناء واللفظ الذى لم يتكلم به ولم يقترن
بالاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز والثانى ان التكلم بالباقى بعد
الاستثناء لايخلوا اما ان يكون عبارة عن النص واشارة او دلالته او
اقتضائه فالظاهر ان الكل منتف ويمكن ان يجاب عنه بان تكلم -
بالباقى نظم حكمى كالضمير المستتر وبيان الضرورة ونحو ذلك
وهو مقصود المتكلم فيكون عبارة النص ولهذا قلنا فى كلمة التوحيد

ان نفى الالوهيه عن غيرالله تعالى ثابت بالعبارة و اثباتها لله تعالى ثابتا بالاشارة ولقائل ان يقول هذا يخالف ما قال النحويّون ان قوله الّاالله بدل من محل الاسم لاوالبدل هوالمقصود بالنسبة فكيف يكون الاثبات ثابتا بالاشارة التى هى غير مقصودة واجيب بان الاستثناء عندنا بعدم التلفظ بقدر المستثنى ويثبت التكلم بمابقى بعد الاستثناء فكان الكلام الذى فيه الاستثناء بمنزلة كلامين كلام ملفوظ جعل فى حكم المعدوم وكلام مفهوم جعل فى حكم الملفوظ فاذا قيل لا اله الاالله فالكلام الملفوظ ماراىت و الكلام الملفوظ والاشارة واقعة فى الكلام المفهوم منه ولاشك ان الاثبات فى الكلام الملفوظ مقصود وفى الكلام المفهوم منه غير مقصود فيصح البدل والاشارة بهذ الطريق و مثال هذا اى مثال الاختلاف فى كيفية عمل الاستثناء ولا تبيعوا لطعام بالطعام الاسواء بسواء اى الامتسا و يا بمساوى فعند الشافعىؒ صدرالكلام وهو لا تبيعو الطعام انعقد علته الحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق اى القليل والكثيراعنى ما يدخل تحت الكيل و ما لا يدخل صورة المساواة بالاستثناء قليلا كان اوكثيرا فبقى الباقى اى فاذا خرج صورة المساواة بقى الباقى اى غيرصورة المساواة قليلا كان اوكثيرا تحت حكم صدر اى تحت حكم النص و نيتحجة المذكور وهو ان صدر الكلام انعقد علة للحرمة على الاطلاق وخرج عنه حُرمة بيع حفنة من الطعام بحفنتين منه من الطعام لعدم المساواة وعندنا بيع الحفنة بالحفنتين لا يدخل تحت النص اى تحت قوله صلىالله عليه وسلم لا تبيعو الطعام لان المراد به اى بالبيع المنهى يتقيد بصورة بيع يتمكن العبد من اثبات التساوى والتفاضل فيه اى فى ذلك البيع كيلا يؤدى الى نهى العاجز وهو قبيح ولا يثبت المساوات الا بالمعيارالمسوّى والمعيار المسوى فى الشرع فى الطعام هوالكيل بالاجماع بدليل قوله صلى الله عليه وسلم كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لايباع فى العادة الاكيلا و بدليل الحكم فان اتلاف مادون الكيل فى الطعام لا يوجب

المثل بل یوجب القیمة لفوات المسوی فکان المنهی ترک المساواة فی بیع الطعام الکثیر بالطعام الکثیر لا فی البیع المطلق لکانه قال لا تبیعوا الطعام البالغ مبلغ الکیل الاسواء بسواء و الشارع لم یعتبر الکیل فی اقل من نصف صاع فما لا یدخل تحت المعیار المسوی کبیع الحفنة بالحفنتین کان خارجا عن قضیة الحدیث ای لایکون داخلا تحت النهی ولقائل ان یقول ان التساوی فی القلیل یمکن باناء صغیر فلا یؤدی الی النهی العاجز فلا یکون بیع الحفنة بالحفنتین خارجا عن قضیة الحدیث و ایض یمکن التسویة بالحفنة و اما التفاوت القلیل فلا معتبر به شرعا اما لانه لیس فی وسعه الاحتراز عنه و اما لانه مهدر فی الکثیر ایض الا تری انّ الکیل لا یستوی فی عدد الحباب ولا فی الوزن فلا بد من حصول تفاوت و ان کان یسیرا کذا ذکر الشارح و الجواب عن الاعتراضین لایخفی علی من احرز کلامنا السابق ولقائل ان یقول ان قوله وحرم الربوا باطلاقه یقتضی حرمة بیع الحفنة بالحفنتین لان الربا اسم الفضل الخالی عن العوض وهذا البیع کذلک ولا یجوز تقید الطلاق النص بدلیل الظنی و ایضً له ان یقول اخر کلام المصنّ یشیر الیٰ ان حرمة بیع الحفنة بالحفنتین عند الخصم بناء علی ان الصدر یتناول القلیل والکثیر والاستثناء عارضة فی صورة المساوات والی ان جواز هذا البیع عندنا بناء علی ان المراد بیع مایتمکن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیه فلا یکون الحدیث متناولا للاختلاف المذکور فی کیفیة عمل الاستثناء انه تکلم بالباقی بعد الثنیا او عامل بطریق المعارضة کما ادعاه المصنّ او لا هذا تقریر ما ذکر المصنّ و ذکر غیره ان بیع الحفنة بالحفنتین لا یدخل تحت النص لان المستثنی حال لان المساوات من الاحوال فیکون الصدر عاماً فی الاحوال لان استثناء الحال من العین لاتتصوّر لعدم المجانسة وقد عهد حذف المستثنی منه فی النفی فدل ان صدر الکلام حذف منه الاحوال اقتضاء اذا التقدیر لا تبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال الّا حال المساوات والاحوال لا یتحقق الا فی الذی یدخل تحت

الكيل لان الاحوال ثلاثة مساواة ومفاضلة ومجازفة والمساواة لا يكون الا بالمسوى الشرعى وهو الكيل فكانت هذه الحالة مختصة بالكثير والحالتان الاخريان اعنى المفاضلة والمجازفة مبتنيان على الكيل ايضا اذ المفاضلة عبارة عن رحجان احد المثلين على الاخر كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بتساويهما و تفاضلهما مع احتمال المساوات و المفاضلة فيثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين فانّ قيل للخصم ان يقول انه ليس من باب استثناء الحال من المعين والتقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما بطعام مساو و قيل حذف الاحوال لا يعد حذفا لان هذا استثناء مفرغ كقولك ما جاءنى الا زيدا و قيل يلزم على تقدير العين حذف الموصوف وعلى تقدير الاحوال حذف المستثنى منه و حذف مستثنى منه كثير شائع فى النفى بالنسبة الى حذف الموصوف فحمل على الكثير الشائع وعورض بان باء المقابلة فى قوله سواء بسواء يرجح حذف العين لانها انما يدخل فى الاعيان والاشخاص دون الاحوال والاوصاف فيكون المعنى على تقديره الا طعاما مساويا مقابلا بطعام مساوٍ وعلى تقديرنا يبطل معنى باء المقابلة اصلا وايضا عورض بان تقديرنا يقتضى حل الفضل الخالى عن العوض فى القليل وتقديره يقتضى حرمة الفضل فيه وابدال المحرم راجح على المبيح فانّ قيل للخصم ان يقول القلة والكثرة من الاحوال فلم لا يكون التقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساوات فيكون القليل داخلا تحت الصدر فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين لعدم المساوات قيل المراد منه ما صار متقوما الا ترى ان الحبة لا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمتقومة ولا تعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فكانه قيل لا تبيعوا الطعام المكيل فانحصر الاحوال فيما ذكرنا

كذا قالوا وفيه نظر لانه على هذا ينبغى ان لا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين لانها ليست بمال متقوم والبيع هو مبادلة مال متقوم بمال متقوم او نقول استثناء حالة المساوات يدل على عموم الصدر فى الاحوال المجانسة لهذه الاحوال مجانسة قريبة وحالة المفاضلة والمجازفة من جنس حال المساوات مجانسة قريبة باعتبار ان جميع هذه الاحوال مبنية على المعيار الشرعى مختصه بالكثير بخلاف حالته القلة فانها ليست بمجانسة بحالة المساوات الا باعتبار نفس الا حوال والمعتبر فى اثبات المجانسة المجانسة القريبة منها دل عليه مسئلة الجامع التى نذكرها قريبا او نقول ان المراد منها احوال يمكن اثبات التساوى والتفاصل كيلا يؤدى الى نهى العاجز وليس ذلك الا فى الكثير على مابيناه فان قيل ينبغى ان يكون الاستثناء منقطعا لان بتقدير جعله متصلا يلزم اضمار الاحوال فى صدر الكلام و بتقدير جعله منقطعا يلزم المجاز وهو ان يكون إلّا بمعنى لكن والمجاز اهون من الاضمار فلا يلزم استثناء الحال من العين. قيل لو جعلناه منقطعا يلزم الاضمار ايضا لانه يصير التقدير الاسواء بسواء فتبيعوه وهذا المعنى انه عند الانقطاع يصير كلاما مبتداء فيكون مابعد الابتداء كما يكون مابعد لكن والمبتداء لا بد له من الخبر حتى يتم كلاما فكان الاضمار مع الحقيقة اولى ولان هذا الاضمار لا يعد اضمار الانه استثناء مفرغ وقيل الاصل فى الاستثناء ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ولهذا قال محمدؒ فى الجامع الكبير لو قال الرجل انكان فى الدار الازيد نعبدى حر كان المستثنى منه بنى آدم عليه السلام وان قال إلّا حمار كان المستثنى منه الحيوان وانكان قال حذف منه الاحوال فان قيل لا يلزم المجانسة تقدير بنى آدم عليه السلام فى الصورة الاولى بل لو قدر انسان لكفى قيل نعم الا ان الجنس القريب اولى بالتقدير وهو ههنا بنو آدم عليه السلام ولقائل ان يقول نعلى هذا وجب ان يقدر فى الثانية الحيوان الغير الناطق لا يطلق الحيوان اللهم الاان

یراد بالحیوان الغیر الناطق و من صور بیان التغیر ما اذا قال رجل لفلان علی الف ای الف درهم ودیعة بالنصب تمیز فقوله الفاء للتعلیل ای لان قوله علیّ یفید الوجوب ای وجوب الالف وهو الدین وهو ای المقر بقوله ودیعة تمیزه ای الوجوب من اصل الدین الی الحفظ ای الا وجوب الحفظ بطریق حذف المضاف ای علیّ حفظ الف او بطریق اطلاق اسم المحل علی الحال لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فکان قوله ودیعة بیان تغیر لما مر ان بیان التغیر صرف الکلام عن موجبه الظاهری کالحقیقة الی بعض محتملاته کالمجاز فیصح موصولا لا مفصولا ولقایل ان یقول لو ارید من الدرهم الحفظ بطریق اطلاق اسم المحل علی الحال لکان التقدیر علیّ الف حفظاً ولا معنی لهذا واجیب بانه لیس التقدیر ذلک بل یکون التقدیر علیّ حفظ الف درهم بان یراد بالدرهم المجموع اعنی الحفظ والدرهم کما ارید من الصاع فی قوله صلی اللّٰہ علیه وسلم ولا لصاع مایحل فی الصاع واللّٰہ تعالی اعلم بالصواب وقوله ای قول الرجل اعطتنی اواسلفتنی الفا فلم اقبضها ای الالف تانیث الضمیر بتاویل الدراهم المعدودة بهذا العدد من جملة بیان التغیر لان الاعطاء لایتم الا بالقبض فکان حقیقتهٖ التسلیم والسلف اخذ عاجلٍ باجلٍ فکان الاقرار بهما اقرار بالقبض حقیقة الا انه یحتمل ان یراد بهما مجرد العقد مجازا لان الاسلاف ینبئ عن العقد ای السلم والاعطاءَ عن عقد الهبة ولهذا لوقال اعطیتک هذ الثوب وقال الآخر قبلت کان هبة یصح بشرط الوصل وکذا لوقال لفلان علی الف زیف او ستوقة او نبهرجة فان قوله زیف بیان التغیر فان قوله لفلان علی الف یوجب الجیاد فی الظاهر لان التعامل انما یقع فی الجیاد لا فی الزیوف الا نادرا فکان ارادة الزیوف کالمجاز من الحقیقة لیصح موصولا وحکم بیان التغیر انه ای بیان التغیر یصح موصولا ولا یصح مفصولا لانه لما کان مغیرا کان منافیا لبعض موجَبه فکان عمل الشرط والاستثناء بعد ذلک نسخا ولایجوز ذلک من العباد بخلاف ما اذا کان

ای بالاعطاء والسلف

متصلا لان موجب الكلام لا يتقرر لما ان اول الكلام يتوقف على الآخر فلا يكون نسخا فيصح ولان الشرع حكم بثبوت الاقرارات و الطلاق والعتاق واليمين وغيرها من العقود ولوصح الاستثناء منفصلا لم يثبت شئ من هذه العقود ولم يستقر بجواز ورود الاستثناء بعده وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب و ابطال التصرفات الشرعيه قال فخر الاسلام وعلى هذا اجماع الفقهاء فان قيل روى عن ابن عباس رض و احمد بن حنبل رح جواز الاستثناء منفصلا فكيف ينعقد الاجماع قيل الجواب عنه من وجوه الاول ان جمهور العلماء لم يصححوا هذه الرواية منهما والثانى ان هذه الرواية محمول على ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر نية بعده فانه يدين بينه وبين الله تعالى والثالث ان الشيخ رح اراد اجماع المتاخرين مثل ابيحنيفة رح والشافعى رح و مالك رح والاوزاعى رح و غير ذلك حكى ان ابا جعفر الدوانقى رح حين كان خليفة فاستقبله ابوحنيفة رح يوما فعاتبه على مخالفة جده فى هذه المسئلة و قال انت الذى خالفت جدى فقال ابوحنيفة رح لوصح الاستثناء متراخيا كما هو مذهب جدك بارك الله تعالى فى بيعتك (اى عاهدوك ۱۲) يعنى لو استثنى الذين بايعوك على الخلافة بعد مايخرجوا من عندك لم يتو الاخلافتك فسكت ورده بجميل فان قيل التخصيص عندنا بيان تغير ولم يشترط فيه الاتصال نظما كما شرط فى التعليق والاستثناء بل شرط فيه المقارنة فى الزمان دون الاتصال فى النظم حتى جاز تخصيص الكتاب بالسنة وعكسه قيل ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بمعناه ويشبه الناسخ بصيغة فلكونه مشابها للاستثناء شرطت فيه المقارنة الزمانية ولكونه مشابها للناسخ قلنا يجوز ان لا يكون متصلا بالعام اتصال الاستثناء عملا بالشبهين فان قيل كيف يتاتى المقارنة الزمانية فى تخصيص الكتاب بالسنة وعكسه قيل النصان اذا ورد او احدهما عام والآخر خاص ولم يعلم التاريخ يجعل كانهما وردا معا فيثبت التخصيص بالنص الخاص ابتداء ثم بعد

هذا ای بعد بیان مسائل بیان التغیر مسائل اختلفوا فیها العلماء انها من جملة بیان التغیر فیصح تلک المسائل بشرط الوصل او من جملة بیان التبدیل فلا یصح لا موصولا و مفصولا و بسیأتی طرف منها ای بعض من مسائل المختلفة فی بیان التبدیل فصل و اما بیان الضرورة ای بیان یثبت بطریق الضرورة او بیان یقع بسبب الضرورة وهو بیان یقع بغیر الکلام فمثاله ای مثال بیان الضرورة متحقق فی قوله تعالیٰ وورثه ای المیت ابواه ای المیت فلامه ای المیت الثلث اوجب ای اثبت الله تعالیٰ الشرکة بین الابوین فی مال المیت حیث اضیف المیراث الیهما فی قوله و ورثه ابواه ثم بین الله تعالیٰ نصیب الام بقوله فلامه الثلث فصار ذلک ای اثبات الشرکة ثم بیان نصیب الام بیانا لنصیب الاب وهو الثلثان وهذا البیان لم یحصل بمجرد السکوت فی نصیب الاب بل بالسکوت مع اثبات صدر الکلام الشرکة وتخصیص الام بالثلث وفیه بحث اذ لا مدخل للسکوت فی عرفان نصیب الاب بل انما عرف باثبات الشرکة و ذکر نصیب الام فقط واجیب بان للسکوت مدخل لانه لو صرح صاحب الشرع بنصیب الاب وقال فلامه الثلث ولابیه ما بقی فکان هذ الکلام بیانا لنصیبه لا للکلام السابق فسکوته بمنزلة التکلم فتبین ان له مدخلا تاما فافهم وعلی هذا ای علی هذ الطریق الذی قلنا فی النص قلنا اذا بینا ای بین رب المال و المضارب نصیب المضارب بان قال رب المال خذ هذا المال مضاربة علی ان لک نصف الربح و سکت عن بیان نصیب رب المال ای لم یبیّن نصیب رب المال صحت الشرکة فی الربح بینهما و الشرکة شرط لصحة العقد ولو لم یجعل ذلک بیانا لنصیب رب المال لما ثبت الشرکة بینهما ولم یصح العقد فصار کانه قال لک نصف الربح ولی نصفه وکذا لو بینا نصیب رب المال و سکتا عن نصیب المضارب وعلی هذا ای علی حکم المضاربة حکم المزارعة یعنی اذا لم یبین نصیب صاحب البذر و سمی نصیب

نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج جاز العقد لان السكوت عن نصيب الآخر بيان وكذا لو اوصى لفلان وفلان بالف ثم بين نصيب احدهما الآخر وهو مستماية ولو طلق رجل احدى امراتيه بان قال احديكما طالق ثلثا ثم وطى احديهما كان ذلك بيانا للطلاق فى الاخرى دون الموطوءة لان الظاهر من حال المسلم ان يحتبس عن وطى المطلقة المبائنة واذا كان الطلاق رجعيا لا يكون بيانا لاحتمال الرجعة بالوطى وهو الظ لان الشرع دعا اليه على طريق الاستحباب والظاهر من حال المسلم الاجابة بخلاف الوطى فى العتق المبهم بان قال لامته احديكما حرة ثم وطى احديهما فانه ليس بيان للعتق فى الاخرى عند ابيحنيفة رح لان حل الوطى فى الاماء يثبت بطريقين اى بالملك وبالنكاح بعد الاعتاق فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطى لاحتمال انه نكحها بعد الاعتاق ولقائل ان يقول ينبغى ان لا يكون وطى المطلقتين بيانا للطلاق فى الاخرى ايض لاحتمال انه وطيها بنكاح جديد بعد التطليق واجيب بان النكاح الامة المعتقة مما دعا اليه الشرع على سبيل الاستحباب والظاهر من حال المسلم الاجابة بخلاف النكاح المطلقة المبانية فانه خلاف الظاهر اذ الظاهر من حال المرء انه ابانها بالطلاق باعتبار الحاجة الى الطلاق وهو الخلاص عنها بسبب تبائن الاخلاق وتنافر الطبائع وسوء المعاشرة وهذه الحاجة باقية بالنظر الى الظاهر فاعرف والله تعالى اعلم بالصواب فصل واما بيان الحال اى بيان يقع بسبب الحال (اضافة المسبب الى السبب ١٢) وهو السكوت الذى يكون بيانا بدلالة حال الساكت المشاهد فمثاله فيما اذا راى صاحب الشرع امرا من قول او فعل يعاينه فلم ينه عن ذلك كان سكوته بمنزلة البيان انه اى ذلك الامر مشروع اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ـ ذلك ولو بينه لظهر مثاله اذا فعل عند النبى صلى الله عليه وسلم فعلاً فسكت كان سكوته دليلا على مشروعيته فان قيل قد كان النبى صلى الله ـ

علیہ وسلم سکت عن اقوال و افعال یعاینها من الیهود و النصاری وسکوته
لایدل علی جوازها قیل انما سکت لمعنیین احدهما انه قد علم منهم مصرون
علی کفرهم دایما و بطل تلک الافعال والاقوال فلم یکن فی سکوته مایوهم جواز
وقد امرنا بالکف عنهم عند بذل الجزیة کذا فی مجمع الحواشی ولقائل
ان یقول المصدر المعرف باللام لا یعمل فکیف یعمل قوله البیان فی قوله
انه مشروع اللّٰهم الا ان یحمل علی حذف الجار ای بانه مشروع لان حذف
الجار من اَنْ و اَنَّ شائع کثیر و المصدر المحلی باللام یعمل فی الجار و
المجرور کقوله تعالی لا یحب الله الجهر بالسوء وهذا اولی مما قیل انه یحمل
علی حذف المضاف ای بمنزلة البیان بیاناً انه مشروع ویجعل البیان
الثانی بدلاً من البیان الاول لانه مستبعد والشفیع اذا علم بالبیع ای
بیع الدار المشفوعة وسکت عن طلب الشفعة بعد العلم کان ذلک ای
سکوته بمنزلة البیان انه ای الشفیع راض بذلک ای بالبیع من غیره و
ترک الدار لان الطلب شرط لثبوت الشفعة فاذا لم یطلب مع قدرة دل
انه راض بترکها والبکر اذا علمت بتزویج الولی ایاها وسکتت عن الرد کان
ذلک بمنزلة البیان بالرضاء لان لها عند تزویج الولی کلامین نَعَمْ ولا و
الحیاء یحول بینها وبین نعم باختیارها الزوج ولا یحول بینها وبین لا فکان
سکوتها دلیلا علی الرضاء والمولی اذ رأی عبده یبیع ویشتری حالاٍن
عبده فی السوق فسکت کان ذلک ای سکوته بمنزلة الاذن الصریح له فی
التجارة لضرورة دفع الغرور عمن یعامله فان الناس یستدلون بسکوته
علی انه ماذون فیعاملون به فلولم یجعل ذلک اذنٌ لکان سکوته غرورا
فی حقهم وهو اضرار بهم وهما مدفوعان بالنص قال النبی صلی الله علیه
وسلم لعن الله من طرّمسلما او غرّه وقال النبی صلی الله علیه وسلم من غرنا
فلیس منا وقال صلی الله علیه وسلم لاضرر ولا اضرار فی الاسلام وقال
الشافعیؒ لا یکون ذلک اذنا لان سکوته عن النهی محتمل فانه قد یکون
للرضاء بتصرفه و قد یکون لفرط الغیظ والمحتمل لا یکون حجة ولنا

انه لولم یجعل سکوته اذنا لأدی الی الضرر والغرور دفعهما واجب بالنص ولقائل ان یقول ان دفع الغرور لوکان دلیلا علی الاذن لوجب ان یصح البیع الذی رای المولی عبده فیه لکنه غیرصحیح عندکم ایضا فدل انه لیس بدلیل کما قال الشافعیؒ واجیب عنه بان القیاس هوصحة ذلک البیع ایضا لکنه لم یصح بالاجماع فبقی ما وراءه علی وفاق الاصل کذا فی عمدة الادلة وفیه نظر لان حدیث الغرور والضرر یقتضی عدم صحة ذلک البیع والاجماع انما یؤثر حجة یترجح علیه صح انه اجماع منقول بطریق التواتر او الشهرة واجیب بان الاجماع وان کان منقولا بطریق الاحاد یترجح علی خبرالواحد لعدم احتماله المجاز والاشتراک الی غیر ذلک کذاذکر فی بعض الکتب فان قیل اذا رای المولی عبده یتزوج امراءة فسکت لم لا یکون ذلک اذناله فی النکاح لضرورة دفع الغرور قیل نعم کان القیاس یقتضی ذلک الا انهم بالغوا فی امر النکاح فلم یجعلوا محض السکوت اذنا واللّٰه اعلم بالصواب ولقائل ان یقول ان قوله ان یبیع ویشتری یشیر الی ان الجمع شرط الاذن ولیس کذلک فالحق ان یذکر اَوْ مکان الواو واجیب بانه لیس المراد الجمیع مدة واحدة لکن انما اورد الواو او بالنظر الی اتحاد الحکم فی البیع والشراء والمدعی علیه اذا نکل ای امتنع عن الیمین فی مجلس القضاء اذا استحلفه المدعی یکون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال لانه لما سکت علی دفع دعوی المال بالیمین مع القدرة علیه کان ذلک دلیلا علی الرضا بلزوم بالاتفاق لکن هذا اللزوم بطریق الاقرار ای اقرار المدعی عندهما ای ابیوسفؒ ومحمدؒ وبطریق البذل بالذال المعجمة ای ببذل المدعا به افتداء بالیمین عند ابیحنیفةؒ لان الامتناع کما یدل علی الاحتراز عن الیمین الکاذبة یدل علی احتراز عن نفس الیمین ولهذ المعنی لایجری الاستحلاف فی الاشیاء الستة عنده وعندهما یجری لان البذل لایجری فی هذه الاشیاء حتی لو قالت امراءة للرجل فی دعوی علیها لا بنکاح لانکاح بینی وبینک ولکن بذلت لک نفسی لا یعمل بذلها

و اما الاقرار فيعمل فى هذه الاشياء فالحاصل ان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان اى بيان الحكم بمنزلة البيان لان البيان واجب عند الحاجة فلوكان الحكم بخلافه لبين ذلك لامحالة لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فجعل سكوته بيانا و انما قيد بقوله فى موضع الحاجة لان السكوت فى غير موضع الحاجة ليس ببيان حتى ان صاحب الشرع اذا ذكر حكما وسكت عن غيره وليس هناك حاجة داعية الى البيان لا يدل على البيان كقول صلى الله عليه وسلم اقطعوا السارق واقتلوا القاتل لا يدل على اسقاط الغرم وكفارة القتل لانه ليس هناك حاجة فيجوز ان يكون قد بين القطع والقصاص هنا و الغرم والكفارة فى خبر آخر او فوضه الى اجتهاد المجتهدين لانه لايجب عليه بيان الاحكام دفعة واحدة ولعله سكت ليبينه وقت الحاجة اليه فسكوته فى غير وقت الحاجة الى البيان لا يكون ببيان وبهذا الطريق اى الطريق الذى ذكر وهو ان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان قلنا الاجماع ينعقد بنص البعض اى بعض اهل الاجماع وسكوت الباقين و ذلك بان وقعت حادثة فتكلم فيه بعض العلماء من الصحابة وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم الخبر و بعد مدة التأمل والنظر فى الحادثة وكذا اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجماعا على شرعيته و هذا لانه لولم يكن حقا عنده لما حل له السكوت عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولايظن باهل الدين واولى العلم خصوصا من الصحابة أن سكتوا عن الحق فصل و اما بيان العطف اى بيان يقع بسبب العطف فمثل ان تعطف مكيلا او موزونا على جملة مجملة اى مبهمة يكون ذلك اى العطف بيان للجملة المجملة مثاله اى مثال بيان العطف اذا قال لفلان على مائة و درهم نظير عطف الموزون وكذا مائة وقفيز حنطة نظير عطف المكيل كان العطف بمنزلة البيان ان الكل من ذا الجنس اى من جنس المعطوف وقال الشافعى رح القول قوله فى بيان المائة لانها مجملة يحتمل وجوها كثيرة فيكون البيان اليه لان بيان المجمل الى المجمل و العطف لم يوضع للبيان لانه يقتضى المغايرة

بین المعطوف و المعطوف علیه فکیف یکون بیان و لهذا لم یصیر بیانا فی قوله لفلان علی مائة وثوب اومائة وشاة أو مائة وعبد مع وجود العطف ولکنا ان الناس اعتاد و احذف تفسیر المعطوف علیه فی باب العدد اذا کان فی المعطوف دلیل علیه طلبا للایجاز و التخفیف عند طول الکلام فیما یکثر استعماله و ذلک عند کثرة الوجوب فی الذمة بکثرة اسبابه وهذا فیما یثبت وجوبه فی الذمة فی عامة المعملات حالا و مؤجلا کاالمکیل و الموذون ولقائل ان یقول شرط التفسیر ان یکون المفسَّر عین المفسِّر مفهوما و شرط العطف ان یکون مغایرا للمعطوف علیه فکیف یکون بیانا وأجیب بان العطف ههنا دلیل علی المحذوف الذی هو تفسیر وتمیز للمائة ولیس بتفسیر و کذالک ای و مثل تلک الصورة صورة اخری وهی ان یذکر العدد فی المعطوف ایضا مع ذکر المفسر سواء کان المعطوف مکیلا او موزونا لو قال لفلان علی مائة وثلثة اثواب اومائة وثلثة دراهم أو مائة و ثلثة اعبد فانه بیان ان المائة من ذلک الجنس ای من جنس المعطوف وهذا بالاجماع لانه بمنزلة قوله لفلان علی احد وعشرون درهما یعنی المعطوف و المعطوف علیه بمنزلة عدد واحد کاالعقود مع سابقها اعدادکلا منهما جملة واحدة کاحد عشر وخمسة عشرة غیر انهما رکبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلک فی عشرة ومافوقها ولانه ذکر عددین مبهمین وعقبهما تفسیرا فانصرف الیهما لاستوائهما فی الحاجة الی التفسیر و اذا فرغ من ذلک شرع فی جواب قیاس الشافعیؒ فقال بخلاف قوله لفلان علی مائة وثوب ومائة وشاة مما لایکون للمعطوف من المکیلات والموزونات ولم یکن العدد مذکورا فی المعطوف حیث لایکون ذلک ای العطف بیان للمائة و اختص ذلک ای کون العطف بیانا فی عطف الواحد ای غیر المضاف وبما یصح دینا فی الذمة فی عامة المعاملات کاالمکیل والموزون یعنی ان العادة بحذف تفسیر المعطوف علیه والاکتفاء بذکر التفسیری فی المعطوف انما وُجدتْ ضرورة کثرة استعمال العدد وذلک فیما یثبت وجوبه فی الذمة فی عامة المعاملات وهی المکیل والموزون بخلاف الثوب فانه لایثبت

قوله لو کان المعطوف مفسر المعطوف علیه فلیس کذلک المغایرة بینهما بل المراد ان العطف یدل عرفا واصطلاحا علی التفسیر المحذوف للمعطوف علیه نحو قوله لفلان علی مائة ودرهم ای مائة درهم ودرهم هکذا سابق العصر ۱۲ انزیہ

فی الذمة قرضا ولا بیعا الا فی السلم خاصة فلا یکثر وجوبها فی الذمة فلا یتحقق الضرورة فبقی علی الاصل وقال ابویوسفؒ یکون العطف بیان فی مائة و شاة و مائة و ثوب بناء علی هذا الاصل ای العطف و ذلک لان المعطوف والمعطوف علیه بمنزلة شئ واحد لان الواو العاطفه فکما بلجمع فی قوله مائة ودرهم و الفرق بین المکیل و الموزون و بین غیرهما قد سبق ثم هو ای ابویوسفؒ قال بالبیان فی مائة وشاة وثوب لا فی مائة وعبد والفرق مذکور فی شرح البزدویؒ

فصل و اما بیان التبدیل وهو النسخ والنسخ فی اللغة عبارة عن التبدیل قال الله تعالی و اذا بدلنا آیة مکان آیة ای نسخنا آیة بآیة وهو فی حق صاحب الشرع بیان محض لمدة الحکم المطلق الذی کان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقا فی حق البشر فکان تبدیلا فی حقنا کاالقتل بیان محض للاجل فی حق صاحب الشرع لانه میت باجله بلا شبهة وفی حق القاتل تغیر و تبدیل کذا قالوا ولقائل ان یقول ان صاحب الشرع عالم بجمیع الامور لایحتاج الی البیان فکیف یکون بیانا محضا فی حق صاحب الشرع وان ارید انه بیان فی حقه بالنظر الی کونه بینا لمدة الحکم المطلق الذی کان معلوما عنده فی التبدیل کذلک لان الله تعالی مبدل ایضا ولهذا اضاف التبدیل الیه فی قوله تعالی واذا بدلنا ایة مکان آیة فما معنی کون النسخ تبدیلا فی حقنا بیانا محضا فی حق صاحب الشرع ویمکن ان یجاب عنه بان معناه فکان تبدیلا فی حقنا بناء علی ان ظاهره البقاء فی زعمنا ولا شک ان التبدیل بهذا المعنی المبنی علی البقاء الظاهری یکون حقنا دون الشارع اما التبدیل بمعنی الابطال المجرد فهو حق الله تعالی ایضا کما قال الله تعالی واذا بدلنا آیة مکان آیة وانما یجوز ذلک ای النسخ من صاحب الشرع لانه بیان محض منه فان قیل القول بجواز النسخ من صاحب الشرع یؤدی الی القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد فی الشرعیات و العقلیات قیل الحق واحد بالنسبة الی صاحب الشرع اما بالنسبة الی العباد فمتعدد حتی وجب علی کل مجتهد العمل باجتهاده ولایجوز له تقلید غیره ولا یجوز ذلک ای النسخ من العباد فی تصرفاتهم وعباداتهم لان التصرف اذا صدر

فانها وان کانت واحدة فی نفس الامر الا انها متعددة بالنسبة الی المکلفین حتی لا یجوز لاحدهم تقلید الآخر ویترتب علیه جهة ...

من العبد صح شرعا فلایجوز ابطال ما صح شرعا وثبت بخلاف بیان التغییر فانه یصح بشرط الوصل لانه بیان تصرف اللفظ عن موجبه الی محتمله

وعلی هذا ای علی ان النسخ لایجوز من العباد قلنا بطل استثناء الکل عن الکل مثل قوله لفلان علی عشرة الاعشرة لانه ای استثناء الکل عن الکل نسخ الحکم ولقائل ان یقول النسخ لا یکون الا منفصلا والاستثناء لا یکون الا متصلا فکیف یکون استثناء الکل من الکل نسخا ولا یجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعتاق لانه ای الرجوع عنها نسخ ولیس للعبد ذلک ای ولایة النسخ فان قیل اذا قال رجل نسائی طوالق الا زینب وعمرة وسعادة ولیس له نساء غیرها یصح ولم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الکل من الکل قیل استثناء الکل من الکل انما لا یصح اذا کان بعین لفظ المستثنی منه او بما یساویه نحو عبیدی احرار الا عبیدی او الا ممالیکی اما اذا استثنی بلفظ اخص منه فی المفهوم لکن فی الوجود یساویه فیصح نحو عبیدی احرار الا هؤلاء ولا عبید له سواهم وهنا کذلک ولهذا اذا قال نسائی طوالق الا نسائی لا یصح ولو قال لفلان علی الف قرض او ثمن المبیع وقال هی زیوف کان ذلک بیان تغییر عندهما فیصح موصولا لان الدراهم جیاد و زیوف الا ان الجیاد غالبة وبها یقع المعاملات فیما بین الناس فصار الآخر کالمجاز فیصح التغییر الیه موصولا وهو بیان التبدیل عند ابیحنیفة فلا یصح وان وصل لان عقد المعاوضة یقتضی وجوب المال بصفة السلامة عن العیب والزیافة عیب فکان رجوعا والرجوع لا یعمل موصولا و مفصولا وصار کدعوی الاجل فی الدین و دعوی الخیار وانما قید بالقرض او ثمن المبیع احترازا عما اذا قال لفلان علی الف غصب او ودیعة وقال وهی زیوف فانه یصح موصولا او مفصولا بلا خلاف لانه لیس فی الغصب والودیعة موجب فی الجیاد دون الزیوف لان الغاصب یغصب ما یجد و المودع یودع الزیوف ایض ولو قال لفلان علی الف من ثمن جاریة باعنیها و اقبضها والجاریة لا اثر لها ای لا وجود لها ای الجاریة المبیعة غیر معلومة کان ذلک ای قوله ولم اقبضها بیان تبدیل عند ابیحنیفة اذ الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض

ای بقبض المبیع عند هلاک المبیع اذ لو هلک المبیع قبل القبض ینفسخ البیع فلا یبقی الثمن لازما فکان قوله لم اقبضها رجوعا بعد الاقرار بالقبض و لزوم الثمن والرجوع لا یصح موصولا ولا مفصولا فان قیل ان مقتضی الکلام الاول ان یکون المقر مطالباً بالمال وقوله فی الآخر لم اقبضها مغیر الوجوب المطالبة فی الحال فکان بیان تغیر لابیان تبدیل و اول الکلام اذا کان فی آخره مایغیر اوله یتوقف علی آخره فینبغی ان یصح موصولا قیل ما فی الآخر الآخر ههنا معارض مبطل لحکم الاول لا انه مغیر مبین وصدر الکلام لایتوقف علی مایبطله و ذلک لانه اقر بوجوب المال علیه نظرا الی قوله عَلَیَّ وانکارُ القبض فی غیر المعین بیان فی الوجوب علیه لان کل جاریة یحضرها البائع یقدر المشتری ان یقول المبیعة غیرها وهذا معنی قولهم الجاریة التی هی غیر معینة فی حکم المستهلکة فکان قوله لم اقبضها رجوعا عما اقر به ولیس ببیان والرجوع لایصح وان وصل البحث الثانی فی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم عددَ الرملَ و الحصی انتصاب انه ظرف والعامل فیه صلی - ای صلی الله علیه وسلم مقدار الرمل والحصی و المراد منه الکثرة ویمکن ان یکون التقدیر صلی الله علیه وسلم بقدر عدد الرمل والحصی والمراد منه العدد الکثیر ثم السنة ههنا عبارة عن طریقه رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بیان الاحکام قولا او فعلا و انما اختار لفظ السنة دون الخبر والحدیث لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله صلی الله علیه وسلم ویطلق علی طریقة رسول الله و الصحابة رض ولفظ الخبر و الحدیث مختصان بالقول و بطریقه الرسول فاختار لفظا یشمل الکل فصل فی اقسام الخبر و انما اختار لفظ الخبر ههنا دون السنة لان الاقسام من الخاص والعام وغیرها انما یتأتی فی القول دون الفعل خبر رسول الله صلی الله علیه وسلم هذا تمهید قاعدة قبل ذکر الاقسام ای خبر رسول الله صلی الله علیه وسلم من حیث هو هو بمنزلة الکتاب ای کتاب الله تعالی فی حق لزوم العلم والعمل به ای بالخبر لقوله تعالی و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی فان الفا للتحیة ای فیلزم منه ان

من اطاعه الرَّسُوْلَ صلی اللہ علیہ وسلم فقد اطاع اللہ تعالی وقیل ان الفاء للتعلیل وفیہ تعسف فما مر من البحث عن الاقسام فی الکتاب ای الخاص و والمشترک والماؤل والمجمل الی آخرھا واحکامھا وتفاوت مراتبھا فھو ای فذلک البحث المذکور بتمامه کذلک ثابتة فی حق السنة لان قول الرسول صلی اللہ علیہ وسلم یشارک کتاب اللہ تعالی فی ھذہ الاقسام لان قوله صلی اللہ علیہ وسلم حجة مثل الکتاب و ھو کلام مجتمع لوجوہ الفصاحة والبلاغة فیجری فیه ھذہ الاقسام ایض فیکون بیانھا فی الکتاب بیانا فیه فلاحاجه الی ذکرھا فی بحث السنة ھذا اعتذار من ترک الاقسام المذکورة فی بحث الکتاب الا ان الشبھة جواب مایقال لما کانت السنة فرعا للکتاب اللہ تعالی فی بیان تلک الاقسام باحکامھا فلا حاجة الی عقد باب السنة والاشتغال بھا فقال الا ان الشبھة استثناء منقطع ای لکن الشبھة فی باب الخبر فی ثبوته ای الخبر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واتصاله به لا فی نفس الخبر فانه حجة قطعیة بلا شبھة ولھذا المعنی ای لاجل ان الشبھة فی طریق الاتصال به صار الخبر علی ثلثة اقسام قسم صح من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وثبت منه ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا شبھة وھو الخبر المتواتر وقسم فیه ضرب الشبھة ای نوع شبھة لا شبھة تامة وھو الخبر المشھور فانه لما کان من الاحاد فی الاصل کان فی الاتصال ضرب الشبھة صورتاً لامعنی وقسم فیه احتمال ای احتمال ان یکون من النبی علیه الصلوة والسلام وشبھة ای شبھة عدم الاتصال به وھو اخبار آحاد بخلاف الکتاب فانه لا یتاتیٰ فیه ھذہ الاقسام الثلثة لانه مانقل الا بطریق التواتر فلذلک احتج الی عقد ھذا الباب فالمتواتر فی اللغة تتابعُ امر واحدٌ بعد واحدٍ یقال تواترت الکُتُبُ ای جاءت بعضھا فی اثر بعض وتوالی من غیر انقطاع سمی به لانه لایقعُ دفعة بل علی التعاقب والتوالی ما نقله جماعة عن جماعة لا یتصور توافقھم ای لا یجوّز العقل توافقھم علی الکذب وبھذا اظھر بطلان قول من اعتبر فیه عددا معینا وھو اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون ولا یخفی علی احد ان ھذہ تحکمات

فاسدة والصحیح انہ غیر متحصر فی عدد مخصوص وضابطته مایحصل العلم بہ وھذہ عندہ و انما لایتوھم توافقھم علی الکذب لکثرتھم واتصل بک وھکذا یعنی یعدوم ھذا الحد وھوالکثرۃ فیہ من اولہ الی ان اتصل بک بان یکون اولہ کاخرہ واوسطہ کطرفیہ و انما قید بقولہ واتصل بک ھکذا لانہ فی بیان المتواترمن السنة و اما نفس المواتر بالنظر الی ذاتہ فلا یحتاج الی ھذا القید کالخبرعن البلدان القاصیة ای البعیدۃ ۱۲ و الملوک الماضیة

فان قیل لم اکتفی المصنف بذکر شرطین ان لایتصور توافقھم علی الکذب لکثرتھم واتصل بک ھکذا ولم یشترط ان لایحصی عددھم وعدالتھم وتباین اماکنھم کما شرط غیرہ قیل لما ان الشرطین متفق فیھما وتلک الشروط الثلاثة مختلف فیھا و الجمھور علی انھا لیست بشرط فالمصنف تابع الجمھور دون البعض مثالہ ای مثال المتواتر نقل القرآن و اعداد الرکعات و مقادیر الزکوۃ و اما اشبھہ ذلک و لقائل ان یقول کلامنا فی الاخبار المنقولة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلا متواترا ولم ولم یرد فی نقل القران حدیث متواتر وکذا فی مقادیر الزکوۃ والاخبار التی وردت فی مقادیر الزکوۃ کلھا من اخبار الاحاد فکیف یصح التمثیل بھا واجیب بان الاخبار التی وردت فیھما ای فی نقل القران ومقادیر الزکوۃ ۱۲ و ان کان احاد اللفظ لکنھا متواترۃ المعنی کشجاعة علی رض وفقاھة ابیحنیفة رح وجود حاتم ونحو سیبویہ وما اشبھہ ذلک فصح التمثیل بھما واللہ اعلم بالصواب و المشھور ماکان اولہ ای فی العصر الاول کالاحاد ای کاخبار الاحاد ای نقلہ قوم یمکن توافقھم علی الکذب لقلتھم ثم اشتھر فی العصر الثانی وھوعصر التابعین والثالث وھوعصر تبع التابعین وتلقتہ الامة ای جمیع الامة فی العصر الثانی والثالث بالقبول فصار المشھور فی العصر الثانی والثالث لانہ لا اعتبار للاشتھار فی القرون التی بعد الثلاثة فان عامة اخبار الاحاد اشتھرت فی ھذا القرون ولا تسمی مشھورۃ ولا تجوز بھا الزیادۃ علی کتاب اللہ تعالی مثل خبر الفاتحة والتسمیة فی الوضوء وغیرھما کذا قالوا ولقایل ان یقول المؤثر فی کون الخبر المشھور موجبا علم الطمانیة

اتفاق العلماء من القرن الثانى والثالث على قبوله وهذا القدر متحققا فى القرن الرابع و االخامس ايض لان اجماع كل عصر حجة ولا فرق بين اجتماع القرن الثانى والثالث واجماع القرن الرابع و الخامس فى كونه حجة على ما عرف و يمكن ان يجاب عنه بان قوله صلى الله عليه وسلم ثم يفشو الكذب بعد قوله خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم يقتضى الفرق بين اجماع القرن الثانى والثالث وبين اجماع القرن الرابع و الخامس وفيه نظر لان قوله صلى الله عليه وسلم ماراه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة يقتضيان عدم الفرق بينهما فالفرق المفهوم من الحديث الاول محمول على صورة الاحاد دون صورة الاجماع فافهم فان قيل يخرج من هذا التعريف ما اذا نقل خبر واحد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اشتهر فى العصر الاول وتلقته الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك وانه من المشاهير قيل قوله ثم اشتهر فى القرن الثانى قيد غالبى لا احتراز و ذلك اى المشهور مثل حديث المسح على الخف وهو حديث المغيرة و قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وكل واحد منهما حديث مشهور والرجم فى باب الزنا فى حق المحصن وهو قوله صلى الله عليه وسلم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله تعالى والمراد منه والله تعالى اعلم المحصن و المحصنة ثم المتواتر يوجب علما قطعيا بمنزلة العيان علماء ضروريا ويكون رده اى انكار المتواتر كفرا وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة الكثيرة على الكذب كما لا يتصور ان يجمعوا على مأكل واحدٍ و مشرب واحدٍ فى زمانٍ واحدٍ اتفاقا فحصل العلم الضرورى انه خبر صدق وما علم بالضرورة انه خبر صدق وما علم بالضرورة يكون انكاره كفرا الاترى ان علم الشخص بابيه وامه انما يحصل بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لا انه يعاين العلاقة فى رحم امه ولا خروج من بطنها وله ذلك لانه لا اشتباه لكل بابيه وامه فثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا لمن ينكر امه واباه فان لوكان العلم به ضروريا لما وقع فيه الاختلاف لان الضروريات لا مساغ فيها

للاختلاف قيل لاخلاف فيه بين من لهم عقول كاملة فى العلم الواقع بالخبر المتواتر و انما الاختلاف نشاء من قصور العقل لبعض الناس و ذلك وسواس يعتري لبعض الناس كما يكون فيما يعلم بالحواس والاخلاف ان العلم الواقع بها ضروری ولا يعتبر الاختلاف فيه فكذا فى هذا فان قيل لوكان العلم به ضروريا لايكون محتاجا الى الاستدلال لان الضرورى ينافى الاستدلال لانه عبارة عن الانتقال من الامور الحاضرة الى الامر الغائب عن الذهن و المطلوب اذاكان ضروريا يكون حاضر الذهن لامحالة والا لايكون ضروريا قيل كون الشیء ضروريا كيفية عارضة لحصول الشیء فى الذهن فانه يقبل الاستدلال والذى لايقبله هو نفس الحصول الذى هو معروض للضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة و بالاستدلال للتنافى فالذى هو معلوم بالاستدلال غير ضرورى والذى هو معلوم بالضرورة غير معلوم بالاستدلال او يقال انه غير محتاج الى الاستدلال و انما اشتغل بعض العلماء للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة لااثبات الضرورة والمشهور يوجب علم الطمانية اراده به العلم مع ضرب شبهة فيه صورة بالنظر الى كونه من الاحاد فى الاصل ولذلك لايكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر وانما سمی العلم المستفاد به طمانية لانه يسكن النفس اليه بما ظهر له فى الحال مع تمكن ضرب الشبهة فيه صورة بالنظر الى ابتدائه ويكون رده اى المشهور بدعة لان فى انكاره تخطية لاهل العصر الثانى فى قبولهم اياه وتخطية العلماء تكون بدعة وضلالة فان قيل الخبر المشهور تلقته الامة بالقبول فكان اجماعا منهم على انه واجب العمل و الاجماع يوجب علماً قطعيا فينبغى ان يكون المشهور كذلك ويكون رده كفرا قيل الاجماع الموجب للقطع واليقين مايكون من الصحابة و اما الاجماع من دونهم فلايفيد اليقين وانما يفيد الطمانية فلذالك قلنا الخبر المشهور يوجب علم الطمانية و لاخلاف بين العلماء فى لزوم العمل بهما اى بالمتواتر والمشهور وانما الكلام اى الخلاف فى الاحاد حيث اختلف العلماء فى لزوم العمل به فنقول خبر الواحد مبتداء وخبره قوله يوجب العمل به وقوله وهو مانقله

واحد عن واحد عن اوجماعة من واحد ولا عبرة للعدد ای لا اعتبار لكثرة العدد فيه و اذا لم يبلغ حد المشهور ای اذا كان دون عدد المشهور يعنی لا يخرج بهذه الكثرة عن كونه خبر واحد و يجوز ان يكون فيه احترازعن قول من فرق بين الواحد والاثنين وقَبِلَ خبر الاثنين ولم يقبل خبر الواحد و بعضهم قبل خبر الاربعة دون من عداهم فسوى شيخ بين الكل وهو ضمير فصل بين المبتداء والخبر لامحل له من الاعراب يوجب العمل به ولا يوجب العلم لا علم اليقين ولا علم الطمانية و هذا مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء ولذلك قيد بقوله فی الاحكام الشرعية اذ لاحظ فی اصُول الدين الا للعلم و اخبار الاحاد لا توجبه فان قيل لولم يوجب خبر الواحد العلم لما ثبت احكام الآخرة باخبار الاحاد كالاخبار المتواترة فی الروية وعذاب القبر و غيرهما لانه لاحظ فيها الا للعلم قيل منها ما هو متواتر المعنى ومنها ما هو المشهور وانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا و منهما ما هو من الآحاد وهی توجب ضربا من العلم وهو غالب الظن لكنه لايوجب كفرا بانكاره هذا فان قيل العمل بدون العلم لايجوز قال الله تعالى تعالی ولا تقف ما ليس لك به العلم ای لا تتبع فينبغی ان لايوجب العمل لانتفاء العلم كما ذهب اليه البعض و يوجب العلم البعض بوجوب العمل كما ذهب اليه البعض قيل النص نفى العلم من كل وجه لانه نكرة فی موضع النفی وخبر الواحد يوجب علم غالب الظن اونقول ان النص غير مجرى على عمومه فكان محمولا على وجه خاص وهو ماروى عن ابيحنيفة رح انه شهادة الزور على انا لانم ان المراد بالنص المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقينی من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القطعی الذی يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة و الاجماع وهو انما يوجب العمل بشرط اسلام الراوی الاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته و قبول احكامه وشرايعه وانما اشترطوا الاسلام لان الباب باب الدين و الكافر المعاند فی الدين ساع فيما

ماهی مبادی المشتقات من العلم والقدرة ١٢ نور الانوار

يهدم دين الحق بادخال ماليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الافتراء و الكذب و لهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا فان قيل اشترطوا فى الثلثة الباقية الكمال على ماسنبين فلمَ اكتفى فى الاسلام بالاجمال قيل لان النبى صلى الله عليه وسلم اكتفى به فقد روى ان معاوية بن الحكم جاء بامة يريد ان يعتقها عن الكفارة فسالها النبى صلى الله عليه وسلم اين الله تعالى فقالت فى السماء فقال صلى الله عليه وسلم من انا فقالت انت رسول الله تعالى عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة فان قيل قولها فى السماء كفر فكيف يحكم باسلامها قيل كل كافر اظهر خلافه اعتقاده يحكم باسلامه وهى كانت من عبدة الاوثان وهم يزعمون ان الله تعالى على الارض فاذا قالت فى السماء فقد اظهرت خلاف اعتقادها كذا قيل وفيه نظر لان اظهار خلاف الاعتقاد انما يعتبر اذا كان بخواص الشريعة اما اذا كان الانتقال من كفر الى كفر فلا يحكم بالاسلام الا ترى ان يهوديا لو انتقل من دينه الى دين نصارى او نصرانى انتقل من دينه الى دين المجوس لايحكم باسلامه وهذا ظاهر ويحكم ان يجاب عن اصل السوال بان فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم حذف مضاف اى اين امر الله تعالى فقالت فى السماء هذا يصح للاسلام وبه يظهر صحة سواله صلى الله تعالى عليه وسلم وانما خصت السماء مع ان امر الله تعالى فى جميع الاماكن لانها كانت من عبدة الاثان وهم لايعترفون بان امر الله تعالى فى السماء فاذا قالت امره فى السماء فقد اظهرت خلاف اعتقادها فحكم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم باسلامها ولان السماء اعظم المخلوقات المحسوسة فى زعم الناس فاذا انفذ امر الله تعالى فيه فلان ينفذ فلان فى الارض بطريق الاولى وعدالته اى عدالة الراوى وهى الاستقامة على طريق العقل و الشرع وهى نوعان قاصر وهو ماثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحتملانه على الاستقامة فى الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب وكامل وهو ما ظهر بتجربه رجحان جهة الدين والعقل على طريقه الهواء والشهوة وهو رجحان جهة الدين والمعتبر ههنا كمالها و انما شرطت العدالة لان الخبر يحتمل الصدق و الكذب اى المعتبر فى الاخبار كمال عدالة المخبر لا الناقص سواء كان الخبر يا قول النبى او افعاله صلعم وباقوال الصحابة وافعالهم كما يفهم من عبارة الشارح والمخبر غير معصوم عن الكذب و بالعدالة يترجح جانب الصدق لانه لما لم

الا حس المخبر سوى الانبياء ١٢ سوى الكذب ١٢

یرتکب المحظورات استدل بانزجاره عن محظورات دینه علی انزجاره عن الکذب الذی هو اشد خطرا منها حتی لو ارتکب کبیرة او اصر علی صغیرة سقطت عدالته و متهما بالکذب وضبطه ای ضبط الراوی وهو سماع الکلام کما حق سماعه ثم فهمه بمعناه الذی ارید به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثابت علیه بمحافظة حدوده ومراقبة بمذاکرته علی حال اساءة الظن بنفسه الی حین ادائه وانما شرط الضبط لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان جهة الصدق فیه وذا لا یتحقق الا بحسن ضبط الراوی من حین یسمع الی ان یرویه وهو نوعان ضبط المتن بصیغته ومعناه لغة والثانی انما ان یضم الی ذلک ضبط معناه شریعة وهو الفقه وهو اکملهما ومطلق الضبط الذی هو شرط الراوی ینصرف الیه لان النقل بالمعنی مشهور بینهم فاذا لم یضبط الراوی فقه الحدیث ربما یقع خلل فی النقل و لقائل ان یقول ما ذکرتم من قوله ثم بمعناه الذی ارید به یدل علی ان فقه الراوی شرط لنقل الخبر اذ لا یقف علی مراد کلام رسول الله صلی الله علیه وسلم الامن هو فقیه وکذا قوله و مطلق ضبط الذی هو شرط الراوی ینصرف الیه ویمکن ان یجاب بان فقه الراوی لیس بشرط لصحة نقل الخبر بل یترجح الخبر الذی رواه الفقیه علی الخبر الذی رواه غیر الفقیه بدلیل ما صرح فخر الاسلام فی هذا المحل ولذا قصرت روایة من لم یعرف بالفقه عند المعارضة لروایة من عرف بالفقه وهو مذهبنا فی الترجیح ای ترجیح روایة الفقیه علی روایة غیر الفقیه لتمام الضبط من الفقیه فان قیل الیس نقل القران یصح ممن لا ضبط له ولا یفهم معناه کالقراء الذین یحفظونه ولا یتعلمون معانیه فکیف یکون حجة قیل نقل القران فی الاصل ای فی صدر الاول انما یثبت بقوم هم ائمة الهدی وخیر الوری وهم فهموا معناه لغة وشرعا فلا یتهم وقوع الخلل بسبب نقل من لا ضبط له کذا قالوا وفیه نظر لان الشرط فی التواتر ان یکون اوله کآخره وآخره کاوله و اوسطه کطرفیه فاذا فات الضبط فی الآخر ینبغی ان لا یکون نقله حجة فالاولی ان یقال ان نقله فی القرن الاول انما

يثبت بقوم هم ائمة الهدی وخیر الوری وكذا فی كل قرن الی یومنا هذا وانما نقلوا بعد تمام الضبط فیكون نقل من لاضبط له تبعا لقلتهم فیكون حجة وههنا اجوبة آخری ذكرتها فی شرح الحسامی وعقله وهو نور فی بدن الادمی مثل الشمس فی ملكوت الارض یضیئ به طریق یبتدأ به من حیث ینقطع الیه درك الحواس فیبتدئ المطلوب للقلب بواسطة العقل كالشمس اذا بزغت كانت العین مدركة بشعاعها الاشیاء و لقائل ان یقول الملك والجن ایض من ذوی العقول لكونهم مخاطبین فی الفائدة فی التخصیص ببدن الادمی فالصواب ان یقال وهو نور فی الباطن لیعم و اجیب بانه انما یختص ببدن الادمی لانه فی بیان شرایط رواة اخبار النبی صلی الله علیه وسلم فلا یحتاج الی معرفة اهلیة الملك و الجن والشرط هنا الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبی لان العقل معدوم فی اول خلقة الانسان ثم یحدث شیأ فشیاء وهو یتفاوت بقسمة الله تعالی و تقدیره فعلق الشرع الاحكام بادنی درجات كماله واعتداله واقیم البلوغ الذی هو دلیل علیه فی الغالب مقامه تیسیرا علینا و انما شرط العقل لان الخبر الذی یرویه كلام و المراد بالكلام ما یسمی كلاما صورة ومعنی اذ كل موجود من الحوادث یكون بصورته ومعناه ومعنی الكلام لا یوجد بدون العقل والتمیز لان الكلام وضع للبیان ولا یقع البیان بمجرد الحروف المنطوقة بلا قصد معناه فان صیاح الطیور لا یسمی كلاما وان سمعت منها حروف منطوقة وقصد المعنی لا یوجد بدون العقل فان قیل لا نم ان الصبی لیس له عقل كامل فكم من صبی یستخرج بفطنته ما یعجز عنه البالغ قیل نعم لكنه نادر وامر مبطن لا یتیسر الوقوف علیه فاقام الشرع البلوغ مع العقل مقام الاعتدال تیسیرا علینا باعتبار ان عقل البالغ یعتدل فی اغلب العادات واتصل بك ذلك ای الخبر من رسول الله صلی الله علیه وسلم بهذا الشرط ای بشرط كون الراوی مسلما عادلا عاقلا ضابطا فاذا وجدت هذه الشرائط الاربعة فی الراوی یجب العمل بخبره ثم الراوی فی الاصل قسمان لما بین شرائط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرع فی بیان

وهو غایة التحقیق ۱۲

یعنی ان القلب مدرك بواسطة العقل لا العقل ۱۲ ع د

ومنها ان معدن الشاشی من تصانیف صاحب فاتح القدیر ۱۲

(فالراوی ان كان مسلما عاقلا ...)

شرائط تقدمہ علی القیاس ولما فرغ من تقسیم الخبر شرع فی تقسیم الراوی
هذا اولی مما ذکرہ الشارح من ان هذا البیان قوة الخبر وضعفه احدهما معروف
بالعلم ای بالفقه والاجتهاد عطف تفسیری کالخلفاء الاربعة وهو ابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ
وعلی رضی الله عنهم وعبد الله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبد الله بن
عمر وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهمؓ مثل ابی موسی الاشعری وابی بن
کعب وعبدالرحمن بن عوف وعایشة رضوان الله عنهم اجمعین وغیرهم فاذا
صحت ای ثبت عندک روایتهم ای روایة المعروفین بالعلم والاجتهاد عن رسول
الله صلی الله علیه وسلم یکون العمل بروایتهم اولاً من العمل بالقیاس اولی لانه
حجة باجماع الصحابةؓ والاجماع اقوی من خبر الواحد فکذا مایکون ثابتاً بالا-
جماع ولذلک قال بفساد الصوم بالاکل ناسیا ولنا ان خبر رسول الله صلی الله
علیه وسلم من حیث ہو ہو یقینی لکن بشبهة تمکنت فی الوصول الی النبی صلی
علیه السلام بالنظر الی الراوی ولهذا لو ارتفعت الشبهة الناشیة من الراوی
لصار یقینا بخلاف القیاس فان الراوی محتمل اذ القیاس من حیث ہو ہو یوجب
علم غالب الرای ولا یوجب علم الیقین ولان الصحابةؓ کانوا یترکون احکامهم
بالقیاس اذا سمعوا خبر الواحد ولهذا ای ولاجل ان العمل بروایة المعروف
بالعلم والاجتهاد اولی من العمل بالقیاس روی محمدؒ عن ابی موسی الاشعری
حدیث الاعرابی الذی فی عینه سوء ای ضعف فی مسئلة القهقهة وهو ماروی
ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی واصحابه خلفه فجاء اعرابی و
وقع فی بئر رکیة فضحک بعض من خلف رسول الله صلی الله صلی الله علیه وسلم
حتی قهقهوا فقال صلی الله علیه وسلم الا من ضحک منکم قهقهة فلیعد الوضوء
والصلوة جمیعا وترک محمدؒ القیاس به ای بهذ الحدیث اذ القیاس ان لا
یکون ناقضا لان علته نقض الطهارة هی خروج النجس لان اتصاف البدن -
بالنجاسة منافیا فی اتصافه بالطهارة فلهذا لا تزول الطهارة بخروج مالیس
بنجس الا تری ان القهقهة لا تنتقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء العلة فان قیل
لا یستقیم التمسک بهذ الحدیث لانه روی انه لم تکن فی مسجد رسول الله علیه

رواه عدة من الصحابة الکبراء کجابر وانس وغیرهما ولذا کان مقدما علی القیاس کذا فی نور الانوار ۱۲ قمر

وسلم ركبتاه[!!] قيل ليس فى الحديث انه كان يصلى فى المسجد فان قيل كيف يتوهم
على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحک فى الصلوٰة قيل كان يصلى
خلفه الصحابة رض وغيرهم من الاعراب والجهال والمنافقين و روى محمد رح عن
عبد الله بن مسعود رض حديث تاخير النساء فى مسئلة المحاذات وهو قوله صلى الله
عليه وسلم آخروهن من حيث آخر هن الله تعالىٰ امر الرجال بتاخير النساء ومن
ضروريتها النهى عن ان يحاذيها والامر بتقدمه عليها فاذا حاذته المرأة اوحاذها
الرجال كان تاركا لفرض تاخيرها والفرض مقام التقديم عليها او مرتكبا محظور
المحاذات وكلواحد منها يفسد الصلوٰة وترک محمد رح القياس به اى بهذا الحديث
وهو انه عمل غير مناف الصلوٰة اعتبار بصلوتها فان قيل الرجل لماصار مأمورا
بالتأخر صارت هى مأمورة بالتأخير ضرورة عدم تحقق التاخير بدون التأخر
فاذا لم يتأخر فقد تركت فرضا من فروض المقام فينبغى ان تفسد صلوٰتها
ايضا قيل يمكن للرجل التاخير بدون تأخرها بان يتقدم عليها خطوة او خطوتين
فلا ضرورة الى اثبات الامر فى حقها او يقال انها لو صارت مامورة بالتأخر لصارت
مامورة ضمنا وضرورة والثابت ضرورة ينحط رتبة عن الثابت قصدا فاظهرنا
الامر بالتأخر فى حقها فى لحوق الاثم بالترک اظهارا للتفرقة بين الثابت ضرورة
والثابت قصدا كذا قيل و روى محمد رح عن عائشة رضى الله تعالىٰ عنها وهى فقيهة
الامة قال صلى الله عليه وسلم خذوا من هذه الحميراء ثلثى دينكم والحميراء
لقب على عائشة رضى الله عنها حديث القئ وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم
قال من قاء اورعف فى صلوته فلينصرف و ليتوضاء و ليبن على صلوٰته مالم يتكلم
وترک محمد رح القياس به اى بهذا الحديث اذ القياس ان لا يفسد الوضوء لان
الخارج ليس بنجس فان قيل المرة والبلغم والطعام المختلط بها رطوبات
نجسة ولذا يتنفر عنه الطبع قيل لو كانت مثل هذه الاشياء نجسة لاستوى
فيه القليل والكثير و لقائل ان يقول هذا يشكل بتعليل الفقهاء مسئلة القئ بخروج
الرطوبات النجسة حتى فرق ابوحنيفة رح و محمد رح بين قئ البلغم وغيره وحكم
ابو يوسف رح بناقضية له انه نجس بالمجاورة اذ الجوف محل النجاسة ولهما

انه لِلُزوجته لا يتخلخله النجاسة فهذا تصريح منهم على نجاسة القئ و ايضا
له ان يقول الحديث لا يدل على كون القئ ناقضاء للطهارة اذ اجاز ان يكون
امره عليه السّلام بالانصراف والتوضى والبناء لاجل اصابة النجاسة لا لاجل
الانتقاض واجيب عنه بان القئ اذ الم يكن ناقض لا يكون نجساً لان مالايكون
حدثا لايكون نجسا على الصحيح و روى محمد رح عن ابن مسعود رض حديث
السهو بعد السلام وهى قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السّلام
و ترك القياس به اذ القياس ان يسجد قبل السّلام كما قال الشافعى رح لانه جبر
الفائت والجابر يقوم مقام الفائت والفائت فى الصلوٰة قبل السلام فكذا ماهو
جابر له فان قيل روى الشافعى رح عن ابى سعيد الخدرى رض انه صلى الله عليه وسلم
سهى و سجد للسهو قبل السلام فتعارض الحديثان قيل كما روى ابوسعيد ذلك فقد
روى ابن مسعود رضى الله عنه انه عم سجد سجدتى السهو بعد السلام فتعارضت
روايتا فعله وبقى التمسك بقوله عليه السلام كذا فى الهداية فان قيل هذا
ترجيح بكثرة الادلة وهولايجوز قيل لابل هو رجوع الى ماهو دليل بلاشبهة عما فيه
شك او ترجيح بالراوى اوبالمروى لان مرويه يحتمل قبل السلام وبه نقول على
المختار والقسم الثانى من الرواة هم المعروفون بالحفظ و العدالة دون الاجتهاد
والفتوى كابى هريرة و انس بن مالك رض قدم ابا هريرة رض لانه كان افضل من
انس بن مالك رض ولقائل ان يقول لانم ان ابى هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم
شيأ من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة رض وما كان يفتى فى ذلك
الزمان الافقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقد دعا النبى صلى الله عليه وسلم له بالحفظ فاستجاب الله تعالىٰ
دعاءه حتى انتشر ذكره وحديثه فى العالم قال البخارى رح روى عنه سبعمائة
نفر من الادباء اولاد المهاجرين والانصار فلا وجه لرد حديثه بالقياس كذا فى التحقيق
فاذا صحت رواية مثلهما عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء فى لزوم العمل به
اى بالخبر وكون القياس مؤيدا مؤكدا وان خالفه كان العمل بالقياس اولى لان
الشبهة تمكنت فى رواية غير الفقيه من وجهين احدهما شبهة الاتصال نبيناً

بجوز

والثانی شبهة الغلط فی النقل فان نقل الحدیث بالمعنی کان مستفیضا ای شائعا مشهورا بین الصحابة وغیر الفقیه یحتمل ان ینقل بعبارته ولا ینتظم تلک العبارة ما انتظم عبارة رسول الله صلی الله علیه وسلم من المعانی للقصور فیه عن درکها اذا النقل بالمعنی لا یتحقق الا بقدر فهم المعنی فیتمکن فیه شبهة فیه لیست الا فی الوصف الذی هو اصل القیاس فان قیل النقل بالمعنی انما یصح اذا کان الحدیث محکما لا یحتمل الا وجها واحدا ولم یکن من جوامع الکلم والناقل من اهل اللغة علی ما عرف فح لم یتمکن الشبهة فی متن الخبر قیل اذا کان الراوی غیر فقیه یحتمل ان یظن غیر المحکم محکماً وجوامع الکلم غیر جوامع الکلم فینقله بمعناه مثاله ای مثال الخبر المتروک بالقیاس ما روی ابو هریرة الوضوء مما مسته النار ای الوضوء یجب باصابة ما اصابته النار فقال ابن عباس رض له ارایت لو توضأت بماء سخین اکنت متوضیا به منه ای من الماء السخین فسکت وانما رده ابن عباس رض الخبر بالقیاس لا بالخبر اذ لو کان عنده خبر یخالف خبر ابی هریرة لرواه ابن عباس ذلک الخبر وعلی هذا ای علی ان الخبر یترک بالقیاس اذا لم یکن الراوی معروفا بالفقه والاجتهاد ترک اصحابنا رح روایة ابی هریرة فی مسئلة المصراة بالقیاس وهو ما روی ابو هریرة رض عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصریة شد البائع ضرع شاة او ناقة ایاما لیجتمع لبنها فیری المشتری انها کثیرة اللبن فالامر برد صاع من مکان اللبن مخالف للقیاس من کل وجه لانهم اجمعوا علی ان ضمان العدوان فیما له مثل مقدر بالمثل صورة وفیما لا مثل له مقدر بالمثل معنی وهو القیمة وصاع من تمر لیس بمثل اللبن ولا صورة ولا معنی فلذا ترکه اصحابنا رح بالقیاس ولقائل ان یقول یمکن ان یکون رد الصاع قضاء بمثل غیر معقول فیکون الصاع مثلا شرعیا للبن کالفدیة فی باب الصوم فی حق الشیخ الفانی والنفقة فی باب الحج

فلهذا المعنی کان مخالفا للقیاس من کل وجه فلهذا الضرورة یترک الحدیث ویعمل بالقیاس کذا فی نور الانوار ۱۲ قمر

صه ای من اکل شیء مسته النار او اصاب للوضوء مما مسته النار ۱۲ ان

صه قوله وانما رده جواب عما یقال یحتمل ان یکون عند ابن عباس خبر آخر موافقا للقیاس فیکون رده به فلا یکون مما نحن فیه فاجاب بقوله اذ لو کان الخ ۱۲ مختار

فی حق العاجز و ایضا له ان یقول انکم عملتم بخبر ابی هریرة رضی فی الصائم اذا اکل او شرب ناسیا و انکان مخالفا للقیاس حتی قال ابو حنیفة رح لولا الروایة لقلت بالقیاس و ایضا له ان یقول ان خبر المصراة انما ترک العمل به لانه مخالف لظاهر الکتاب والسنة المشهور والاجماع لا لفوات فقه الراوی لان ضمان العدوان فیما له مثل مقدر بالمثل بالکتاب وهو قوله تعالی فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم ای فجازوا بمثل ماظلم علیکم وفیما لا مثل له مقدر بالقیمة بالحدیث المعروف وهو قوله صلی الله علیه وسلم من اعتق شقصا له فی عبد قوّم علیه نصیب شریکه انکان مؤسرا الحدیث و قد انعقد الاجماع علی ان المثلی یضمن بالمثل وغیره بالقیمة فایجاب مالیس بمثل ولا قیمته یکون خلاف الاجماع و ایضا له ان یقول قد ذکر فی المشارق ان (ای مشارق الانوار ۱۲ منه) راوی خبر المصرات ابن مسعود رض وهو من فقهاء الصحابة رض بالاجماع فکیف یترک بمخالفة القیاس ویمکن ان یجاب عن هذا بان خبر ابن مسعود رض غیر خبر ابی هریرة رض اذ خبر ابن مسعود من اشتری ناقة فحلبتها فردها فلیرد معها صاعا وحدیث ابی هریرة لا تصروا الابل والغنم الی آخر ماذکر فحدیث ابن مسعود رض مجمل لا یعرف منه انه صاع من تمر او غیره والمجمل لا یکون حجة (قبل البیان ۱۲) ولو قیل حدیث ابی هریرة رض وقع بیانا له قلنا فعلی هذا کان المعتبر للعمل هو البیان وهو لکونه روایة غیر فقیه متروک بالقیاس فلا یصح العمل باصله لکونه مجملا ولا ببیانه اذ هو غیر فقیه ولو اعتبر فی حدیث ابن مسعود رض البیان بما وقع فی روایة اخری منه صاع من تمر مبیناً کان مردود المخالفة الکتاب والسنة المشهورة والاجماع علی ما بینا وبعض الشارحین انکروا کون ابن مسعود رض راوی هذا الحدیث وجعلوه مروی ابی هریرة ونسبوا ماذکر فی المشارق من کون راوی ابن مسعود رض الغلط من النسّاخ وفیه نظر لان صاحب المشارق نقل هذا الحدیث من الصحیحین وروی فیهما عن ابن مسعود رض ونسبة روایة اتفاق الشیخین فی صحیحهما فی کتابه قال فی شانه مؤلف هذا الکتاب حجة بینی وبین الله تعالی فی الصحة والبرهانیة الی الغلط غلط فان قیل انکم عملتم بخبر القهقهة علی مخالفة القیاس مع انه روایة معبد الجهنی وانه لم یعرف بالفقه والاجتهاد

بين الصحابة رضـ فخبر المصرات اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متناً و اقوى سنداو رواية وابوهريرة اعلى رتبة فى العلم من معبد قيل قد روى خبر القهقهة كثيرة من الصحابة رضـ مثل ابى موسى الاشعرى وجابر وانس وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل على و ابن مسعود رضـ و ابن عمر فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس ثم اعلم ان رواية غير الفقيه انما لايقبل عند مخالفة القياس اذالم تتلقة الامة بالقبول اما اذا تتلقة يقبل مثاله رواية ابى هريرة رضـ عن النبى - صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء فانه مخالف للقياس الا ان الامة لماتلقته بالقبول قُبِلَ وصار هذاالحديث مثل حديث المعروف بالفقه و اعلم ايضا ان اشتراط فقه الراوى لتقديم الحديث على القياس مذهب عيسى ابن ابان و اختاره القاضى الامام ابوزيد وخرج عليه حديث المصراة و تابعه اكثر المتأخرين فاماعند الشيخ ابى الحسن الكرخى رحـ ومن تابعه من اصحابنا رحـ فليس فقه الراوى شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبركل عدل ضابط سواء كان مخالفا للقياس او موافقا بشرط ان لايكون مخالفا للكتاب و السنة المشهورة والاجماع لان التغير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهرانه يروى كما سمع ولوغيّر لغيّر على وجه لا يتغير المعنى هذا هوالظاهر من احوال الرواة العدول خصوصا من الصحابة لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من اهل اللسان الاترى ان اصحابنا رحـ عملوا بخبر ابى هريرة رضـ فى الصائم اذا اكل او شرب ناسيا و ان كان مخالفا للقياس حتى قال ابوحنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس واماحديث المصراة فانما ترك لمخالفة الكتاب والسنة المشهورة والاجماع على مامر لا لفوات فقه الراوى وباعتبار اختلاف احوال الرواة اى رواة اخبار الاحاد بكون بعضهم فقيها و بعضهم غيرفقيه قلنا شرط العمل بخبر الواحد لايكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وكذا المتواترة ولم يذكرها لانه مفهوم بالاولة او لانها قليلة جداً و ان لا يكون مخالفا للظاهر اى لايكون الخبر خفيا فى حادثة يعم بها البلوى اماالاول فلان كتاب الله تعالى متيقن باصله و خبرالواحد فيه شبهة فكان رد ما فيه الشبهة اولى من رد ما هو متيقن و اما الثانى فلان المشهورة اقوى من خبر الواحد لتلقى العلماء

بالقبول فكان العمل بالاقوى وترك العمل بالادنى اولى من العكس واما الثالث فلان البلوى بالحادثة متى كانت عامة لابد من معرفة حكمها بالحجة و الرأى ليس بحجة مع وجود النص ولو كان النص ثابتا لاشتهر لان شهرة الحادثة يقتضى شهرة مابه يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم وعنايتهم بالحجج اشد من عنايتنا دل على زيافته وعدم صحته ولقائل ان يقول ان قوله و باعتبار احوال الرواة يشير الى ان اشتراط عدم مخالفة خبر الواحد الكتاب و الخبر المشهورة والظاهر على تقدير كون الراوى غير فقيه وليس الامر كذلك فان الراوى وان كان فقيها يشترط فى خبره ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والظ الاترى انهم تركوا قوله صلى الله عليه وسلم اى امراءة نكحت نفسها الحديث بمخالفة الكتاب مع انه رواية عائشة رضى الله عنها وهى معروفة بالفقه والاجتهاد وكذا تركوا حديث القضاء بشاهد ويمين بمخالفة الخبر المشهور مع رواية ابن عباس رض وهو معروف بالفقه والاجتهاد و قال صلى الله عليه وسلم دليل على المذكور على بعضه بالعبارة وعلى بعضه بالدلالة تكثر لكم الاحاديث من بعدى المراد به اخبار الاحاد لان الكثرة لا توجد الا فيها فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق اى فالحديث الذى وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف كتاب الله تعالى فردوه فهذا الحديث يدل بعبارته على اشتراط عدم مخالفة خبر الواحد الكتاب وبدلالة على اشتراط عدم مخالفة السنة المشهورة لاتحاد العلة على مابيناه فان قيل اهل الحديث طعنوا فى هذا الحديث وقالوا راوى هذا الحديث يزيد بن ربيعه عن ابى الاشعث عن ثوبان رض ويزيد بن ربيعه مجهول[اى ليس بمعروف بالفقه والاجتهاد والحفظ ۱۲ ن رح] فلا يصح الاحتجاج به وايضا حكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو اعلم هذه الامة فى علم الحديث وايضا انا عرضنا هذا الحديث على كتاب الله تعالى فوجدناه مخالفا له وهو قوله تعالى وما اتكم الرسول فخذوه اى فاقبلوه قيل ان الامام محمد بن اسمعيل البخارى اورد هذا الحديث فى كتابه وهو امام اهل هذه الصنعة فكفى به دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعده ولا نم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما

تحقق انه من عند رسول الله صلی الله علیه وسلم بالسماع منه او بالتواتر وجوب العرض انما یثبت فیما تردد ثبوته من رسول الله صلی الله علیه وسلم و هو المراد من قوله اذ روی لکم عنی حدیث فلا یکون فیه مخالفة الکتاب اذ وجه کذا فی الکشف و تحقیق ذلک ای اختلاف الرواة او لزوم العرض علی کتاب الله تعالٰی وسنة المشهورة فیما روی عن علی ابن طالب رض انه ای ان علیاً رض قال کان الرواة علی ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحبت رسول الله صلی الله علیه وسلم وعرف معنی کلامه ای مراد کلامه و اعرابی جاء من قبیلة فسمع منه صلی الله علیه وسلم بعد ما سمع ولم یعرف ذلک الاعرابی حقیقة معنی کلام رسول الله صلی الله علیه وسلم ای مراد کلامه فرجع ذلک الاعرابی الی قبیلته فروی بغیر لفظ رسول الله صلی الله علیه وسلم فتغیر المعنی وهو ای ذلک الاعرابی یظن ان المعنی لایتفاوت ومنافق لم یعرف نفاقه فروی ذلک المنافق مالم یسمع من رسول الله صلی الله علیه وسلم وافتری فسمع منه ای من ذلک المنافق اناس بضم الهمزة فظنوه ای الاناس المنافق مؤمنا مخلص فرووا ای الناس ذلک ای الروایة واشتهربین الناس فلهذا المعنی ای فلاجل اختلاف احوال الرواة وجب عرض الخبر ای خبرالواحد علی الکتاب ای کتاب الله تعالٰی و السنة المشهورة لاحتمال ان یکون الراوی اعرابیا غیرفقیه او منافقا روی مالم یسمع ونظیر العرض علی الکتاب فی حدیث مس الذکر فیما یروی عنه ای عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال من مس ذکره فلیتوضا فعرضناه ای الحدیث علی الکتاب فخرج الحدیث مخالف لقوله تعالٰی فیه ای قباء ای مسجد رجال یحبون ان یتطهروا والله یحب المتطهرین فان الله تعالٰی مدح المتطهرین و انهم ای و الحال انهم کانوا یستنجون بالاحجار ثم یغسلون بالماء وسمی فعلهم تطهیرا علی الاطلاق والاستنجاء بالماء لا یتصور الابمس الفرجین جمعیاً ولو کان مسه حدثا کاالبول کما اقتضاه الحدیث لکان هذا ای الاستنجاء بالماء تنجیساً لا تطهیرا علی الاطلاق و قد سمی الله تعالی ذلک تطهیر علی الاطلاق و مدحهم بذلک ولوکان حدثا لما استحق المدح اذ الانسان لایستحق المدح بالتطهیر فی حالة الحدث فلما کان الحدیث مخالفا الکتاب ترکناه وعملنا

بالکتاب وللخصم ان یقول لا مخالفة بینهما اصلا اذ الاستنجاء بالماء تطهیر عن النجاسة الحقیقة بمنزلة تطهیر الثوب ولذا استحق المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث والتطهیر عن النجاسة الحقیقة لاینافی کون المس حدثا لانها تزول بالمس واجیب بان الله تعالی جعل الاستنجاء تطهیرا مطلقا فینبغی ان یکون تطهیرا حقیقته وحکما فلو جعل مس الذکر حدثا لکان المستنجی مستحق للمدح من وجه دون وجه والمدح المطلق یقتضی کونه مستحقا من کلوجه وذلک لایکون الاوان لایجعل مس الذکر حدثا کذا قیل وللخصم ان یقول لانم انه تطهیرا مطلقا بل هو تطهیرا عن النجاسة الحقیقة لاعن الحدث کیف وان الطهارة عن الحدث لا یحصل بالاستنجاء بل یغسل الاعضاء الاربعة وهذا ظاهرا ویمکن ان یجاب عنه بان الانسان انما یستحق المدح المطلق علی الفعل اذا کان ذلک الفعل حسنا من جمیع الوجوه وذلک انما یتحقق ان لو کان الاستنجاء ازالة النجاسة بلا احداث نجاسة اخری والاستنجاء یحدث النجاسة الحکمیة التی هی اقوی من الحقیقة عند من یقول انه حدث فلا یکون سببا للمدح وللخصم ان یقول ان کون الاستنجاء بالماء حدثا لاینافی کونه ممدوحاً اذ الحدث انما یکون مذموما اذا لم یکن وسیلة الی استحکام الوضوء اما اذا کان للاستحکام الطهارة الحکمته کان حسنا ممدوحاً وانکان بنفسه مذموما الاتری ان هدم المسجد لاستحکام البناء کان حسنا ممدوحاً وانکان بنفسه مذموماً وکذلک ای و مثل الحدیث السابق قوله صلی الله علیه وسلم ایما امراءة نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالی فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن الخطاب للاولیاء ای لا تمنعوهن وکانوا یعضلون نساءهم (البقرة) بعد انقضاء العدة ظلما فان الکتاب یوجب تحقق النکاح منهن وتحقیقه ینافی بطلانه کما هو مقتضی الحدیث وللخصم ان یقول لا مخالفة بینهما اذ الکتاب یوجب وجود النکاح من المراءة ولایوجب صحته شرعا لان وجود الشیٔ لا یستلزم صحته شرعا الاتری ان الشی یوجد برکنه ومحله بتمامه ومع ذلک یتوقف صحته علی شرط من شرائطه کالصلوٰة توجد بشرائطها وارکانها ومع ذلک یتوقف صحتها

شرعا على ستر العورة ونحوه والحديث يوجب بطلانه شرعا بدون اذن الولى فينبغى ان يجب العمل به وجوابه فى بحث الخاص و مثال العرض اعنى عرض خبر الواحد على خبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين وهو ماروى ابن عباس رضـ عن النبى عليه الصلوٰة والسلام انه قضاه بشاهد ويمين فانه خرج مخالفا لقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من انكر اى على المدعى عليه وهو خبر مشهور وبيان المخالفة (اي مخالفة هذا الخبر الواحد المذكور مع المشهور ١٢ ع) من وجهين احدهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قسم بينهما والقسمة تقطع الشركة فلايكون اليمين حظ المدعى البتة كما لا يكون البينة حظ المنكر والثانى ان النبى صلى الله عليه وسلم ذكر البينة واليمين محلى بلام الجنس فيقتضى ان يكون جنس البينات مشروعة فى جانب المدعى وجنس الايمان مشروعة فى جانب المنكر ومن ضرورته ان لا يكون اليمين مشروعة فى جانب المدعى فترك الخبر ولقائل ان يقول ان قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ورد مخالفا للخبر المشهور ايضا لان المشترى لا يدعى لنفسه شيأ على البائع اذ المبيع مسلم اليه لان لفظ ترادا لا يتصور الا بعد القبض فلا يكون البائع منكرا اصلا فينبغى ان لا يجب اليمين عليه وباعتبار هذا المعنى اى باعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا خبر الواحد اذا خرج مخالفا ظاهر لا يعمل به بالخبر ولقائل ان يقول هذا تكرار لانه استفيد بقوله اولا وباختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للظاهر ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى اى الابتلاء اى فيما تمس الحاجة فى عموم الاحوال فى الصدر الاول والثانى كلمة من اعتراض ههنا ليست للتبعيض ولا يقتضى ان يكون المخالفة الظاهر صور كثير بعضها عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى فى صدر الاول والثانى وليس كذلك ويمكن ان يجعل لها صور كثيرة كما اذا ورد فيما يعم به البلوى وكما اذا عملت الصحابة بخلاف موجب الحديث وكما اذا اختلفت الصحابة رضـ فى حادثة بارائهم ولم يحاج بعضهم فى ذلك بالحديث وكما فى مسئلة الرضاع فان الظاهر فى هذه الصور

انه لوكان الخبر صحيحا لما خفى عليهم وانما قال فى صدر الاوّل والثانى لان المعتبر الشهرة فى ذلك الزمان دون هذا كذا نقل من الثقات لانهم دليل على ان عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى فى صدر الاول و الثانى من صور مخالفة الظاهر اى لان اهل الصدر الاول و الثانى لا يتهمون بالتقصير فى متابعة السنة مع ان العادة يقتضى استفاضة نقل ما يعم به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة اى حاجة الخلق اليه وعموم البلوى اى ابتلاء الخلق كان ذلك اى عدم الاشتهار مع شدة الحاجة علامة عدم صحته اى صحته الخبر وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين ولهذا لم يعمل بخبر الجهر بالتسمية و خبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع و خبر مس الذكر وخبر الوضوء من حمل الجنازة حيث لم يشتهر النقل فيها فى صدر الاوّل والثانى مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها بل بقيت على الاحاد فان قيل قد وردت اخبار كثيرة فى حوادث تعم بها البلوى مع انها لم يشتهر فى الصدر الاول و الثانى بل بقيت على الاحاد و تمسك العلماء بها فى الوجوب كخبر الوتر و المضمضة والاستنشاق فى الغسل وكذا خبر الفاتحة فانها لم يشتهر فى صدر الاول والثانى مع ان الحوادث يستوى فيها العوام والخواص قيل الاصل ان يشتهر الخبر فيما يعم به البلوى لما ذكرنا من الدليل لكن يحتمل ان لا يشتهر بعارض بان يعتمد البعض على رواية البعض وذلك على الآخر حتى لا يروى الا واحد او اثنان او بعارض آخر بان يموت عامة الرواة فى حرب او وباء و نحو ذلك من العوارض كما ان محمد ابن اسماعيل لما جمع الصحيح البخارى اسمعه قريبا من مائة الف ولم يبين عنه الرواية الا محمد ابن يوسف كذا يفهم من الكشف وفيه نظر لان خبر الوتر واخواته لم يشتهر مع عموم البلوى وانتم قبلتموه وخبر الجهر بالتسمية و اخواته فاعتبار الاصل لم يشتهر مع عموم البلوى وانتم رددتموه فانكانت العبرة للاصل المذكور ينبغى ان لا يقبل خبر الواحد و اخواته و انكانت العبرة للاحتمال والعارض المذكور ينبغى ان يقبل خبر الجهر بالتسمية و اخواته فاعتبار واحتمال والعارض آخرى تحكم

محض فالجواب الصحیح ان یقال ان خبر الوتر و المضمضه والاستنشاق وکذا خبر الفاتحة لیست مما یعم به البلوی فیما تمسک العلماء فیه بتلک الاخبار لان عموم البلوی انما هو فی ان یصلی الوتر و یمضمض و یستنشق ویقراء الفاتحة و الاخبار فی ذلک مشهورة اما الوجوب اوعدمه فهمما یخفی البعض دون البعض ولیس ذلک مما یعم به البلوی فیصح ان یتمسک فی ذلک باخبار الاحاد کذا یفهم من المستصفی و الکافی او یقال العمل بموجب هذه الاخبار کان مشهورا بینهم حین ورودها و ان لم یشتهر نظمها و الرد انما یجب اذا لم یشتهر نظمه حین ورود ولا العمل بموجبه کما فی الجهر بالتسمیة و اخواته کذا یفهم من السغناقی او یقال ان خبر الواحد اذا ورد فیما یعم به البلوی ولم یشتهر انما لایجوز العمل و التمسک به اذا ورد مخالفا لقول الجماعة اما اذا ورد موافقا جاز التمسک و العمل به اشار الی ذلک فخر الاسلام حیث قال و الثالث ماسبق من الحدیث فیما اشتهر من الحوادث وعم به البلوی فورد مخالفا للجماعة ای لقول الجماعة و الاخبار المذکورة لم ترد مخالفة للجماعة فجاز التمسک بها و الله أعلم بالصواب و

مثاله ای الخبر المخالف للظاهر فی الحکمیات ای فی مسائل الشرعیة اذا أخبر واحد رجلا ان امرأته حرمت علیه بالرضاع الطاری علی النکاح بان تزوج صغیرة فاخبره واحد انها قد ارضعت من امه او أخته جاز ان یعتمد علی خبره اذا کان المخبر عادلا و ان کان فاسقا یتحری فی ذلک و یتزوج باختها انما جاز الاعتماد علی خبره لان خبره غیر مخالفا للظاهر ولو اخبره ان العقد کان باطلا بحکم الرضاع بانهما ارضعا من امراة واحدة لایقبل خبره حتی یفرق بینهما ولا یتزوج باختها لان خبره مخالف للظاهر لان النکاح حصل بینهما بشهرة و حضور جماعة فلو کان الرضاع بینهما ثابتا فالظاهر انه لم یخف علی المتناکحین وعلی الشهود ان بینهما سبب حرمة والاشتهر هذه الحرمة بینهما وحیث لم یشتهر دل انه غیر صحیح بخلاف مسئلة الرضاع الطاری لانه غیر مخالف للظاهر و انما قدم المسئلة مع انها لم تخالف الظاهر لتوضیح الامر الثابت بدوران الحکم مع وصف

مخالفة الظاهر وجوداً وعدماً وكذلك اى ومثل اخبار الرضاع اذا
اُخبِرَت المراءة بموت زوجها اوطلاقه اياها وهو اى الزوج غائب جازلها
للمراءة ان تعتمد على خبره اى المخبر و تتزوج بغيره اى بغير ذلك الزوج
لان خبره غير مخالف للظاهر ولو اشتبهت عليه اى على المصلى بقرينة القبلة فاخبر
واحد عنها اى عن القبلة وجب العمل به اى بخبره للاحتياج به و عدم مخالفة
الظاهر ولوجد الماء لايعلم حاله اى حال الماء فاخبره واحد عن نجاسة
لا يتوضاء به بل يتمم لان خبره ليس بمخالف للظاهر فصل خبرالواحد
حجة فى اربع مواضع خالص حق الله ماليس فيه عقوبة مثل عامة الشرائع
العبادات مثل الصلوٰة والصوم و مايشاء كلهما مثل الوضوء والعشر والصدقة
الفطر وخالص حق العبد ما فيه اى فى ذلك الحق الزام محض وهى المنازعات
كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة وخالص حقه اى العبد ماليس فيه
اى فى ذلك الحق الزام اصلا وهى المعاملات كالوكالات و المضاربات
والشركات والرسالات فى الهدايا و الاذن للعبد فى التجارات وسائر المعاملات
وخالص حقه ما فيه الزام من وجه دون وجه مثل حجر الماذون وعزل الوكيل
اما الاول وهو خالص حق الله تعالىٰ ماليس فيه عقوبة فيقبل فيه خبرالواحد
مطلقا من غير اشتراط عدد ولاتعين لفظ الشهادة الولاية بالحرية فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابى فى هلال رمضان وهى خالص
حق الله تعالىٰ لان الثابت بها حق الله تعالىٰ لعباده خالصا وهو الصوم ولهذا
لم يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة و ذكر فخر الاسلام رح ان الشهادة بهلال
الرمضان من النوع الثالث وهو خالص حق العبد ماليس فيه الزام لان خبره
ليس بملزم للصوم بل الملزم هوالنص والصحيح هوالاول وهو اختيار شمس
الايئمة السرخسى رح لان العدالة شرط فى الشهادة بهلال رمضان فخبر الفاسق
مقبول فى النوع الثالث كما يأتى والمراد بقوله فى هلال رمضان هلال شهر
رمضان لان العلم فى ثلثة اشهر مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان
وشهر ربيع الاول و شهر ربيع الآخر بخلاف البواقى و انما حذف المضاف ههنا

لانْ حذف بعض الاعلام شائعٌ عند اَمْنِ الالتباسْ وهناك كذلك وانما منع عن الصرف للالف و النون و العلمية لانه علم جنس كاسامة وشعالة فاذ انكر بتاويل سمى برمضان انصرف نحو رُبَّ شهر رمضان صحت فيه وانما قيد بقوله ماليس فيه عقوبة لان ماهو عقوبة من حقوق الله تعالى لايقبل فيه خبرالواحد عند الكرخي و اليه فخرالاسلام و شمس الايمة السرخسي وكذا المص وذلك لان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات فلايجوز اثباتها بخبرالواحد كما لايجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات يجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم و قد انعقد الاجماع على ذلك وعند ابيوسف يقبل فيه خبرالواحد وهو اختيار الجصاص لان خبرالواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحد فاَن قيل فعلى هذا ينبغى ان يثبت بالقياس ايض لان موجب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايض و قد اتفق اصحابنا على ان العقوبات لايثبت به قيل عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما يجب مقدرة مُكَيَّفَةٍ بحسب كل جناية ولامدخل للراى فى معرفة ذلك بخلاف خبرالواحد فانه كلام صاحب الشرع و اليه اثبات كل حكم فيجب قبوله كذا فى الكشف و فيه نظر لان القياس اثبات حكم يثبت بالنص او بالاجماع لا انه اثبات حكم ابتدائى لايثبت حكما ابتدائيا فلم لا يجوز اثبات العقوبات به يويده ماذكر فى شرح الهداية فى مسائل البيران اباحنيفة يرجع الرائ فى المقدراة اذا لم يتعرف من احوال الناس اثبات حكم ثبت بالنص او بالاجماع لانه اثبات حكم ابتدائى و اما الثانى وهو خالص حق العبد ما فيه الزام محض فيشترط فيه العدد و العدالة والولاية بالحرية ونظيره المنازعات بان ادعى احد على الآخر انه باع هذا العبد او اشترى او ان له الفاً عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى و استشهدوا شهيدين من رجالكم و قوله تعالى و استشهدوا ذوى عدل منكم ولاَن[له] التذوير والتلبيس والحيل فى

له قوله لان التذوير جواب سوال مقدر وهو ان العدالة شرط فى الخصومات لان فى اداء الفاسق فسادا فلا يكون

الخصومات اكثر فشرط زيادة العدد و لفظ الشهادة تقليلاً لها و صيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والا مكان ولان المنازعة قائمة بين الاثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفضل و الرجحان بجنسه من الخبر بل بخبر ظهرت له مزية على غيره من يمين او شهادة الى قول الاثنين او اكثر و لقائل ان يقول ان اشتراط العدد انما هو فيما امكن و اما فيما لا يمكن ان يطلع الرجال عليه مثل البكارة والولادة و عيوب النساء التى لا يطلع عليها الرجال فان شهادة المرأة الواحدة فيها مقبولة فكيف يستقيم القول باشتراط العدد على الاطلاق و اما الثالث وهو خالص حق العبد ماليس فيه الزام اصلا فيقبل خبر الواحد اذا كان المخبر عدلا كان او فاسقاً صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما و نظيره المعاملات كالوكالات و المضاربات والاذن فى التجارة و لهذا قلنا ان الصبى المميز او الفاسق او الكافر اذا اخبران فلانا وكله بالتجارة او ان مولاه اذن له حل له العمل به لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية من العدل والفاسق و كذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل و يعتمدون على خبر كل مميز ولان الضرورة دعت الى قبول خبر كل مميز فالانسان قلما يجد المستجمع بشرائط الشهادة من الاسلام والعدالة والحرية والذكورة فيبعثه الى وكيله او غلامه و لا دليل من السامع غير هذا الخبر فسقط اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبى عليه السلام فانه لا ضرورة الى خبر الفاسق ثمه لان فى العدول من الرواة كثيرة وحكم الله تعالى فى تلك الحادثة يمكن معرفته بدليل آخر وهو القياس الصحيح فان قيل ذكر الشيخ فخر الاسلام فى اصوله اذا اخبر غير ثقة ان فلاناً و كلك بكذا احل له العمل اذا وقع فى قلبه انه صادق وكذا ذكر شمس الائمة السرخسى فكيف يستقيم قول المصنف يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قيل ذكر الشيخ فخر الاسلام فى موضع آخر ان تحكيم الرأى ليس بلازم فى خبر الفاسق فى الهدايا والوكالات فيحتمل ان يكون هذا محمولا على الاستحباب و ذلك على الرخصه و يحتمل ان يكون

او قبول خبر الفاسق مطلق فى الهدايا ١٢

فی مسئلة روایتان واما الرابع وهو خالص حق العبد فیه الزام من وجه دون وجه فیشترط فیه اما العدد او العدالة عند ابی حنیفةؒ لانه لو کان فیه الزام محض یشترط کلاهما ولو لم یکن فیه الزام لم یشترط شئ منهما فاذا کان فیه شبهتان یشترط فیه احدهما دون الآخر ونظیره الحجر والعزل ای حجر الماذون وعزل الوکیل فان فیهما الزام من حیث انه یلزمهما الکف عن التصرف ویبطل عملهما فی المستقبل ولیس بالزام من حیث ان المؤکل والمولی یتصرف فی حق بالفسخ کتصرف فی حقه بالتوکیل والاذن فشرطنا فیهما العدد او العدالة لکونهما بین المنزلتین فان قیل ما الفائدة فی زیادة العدد مع قیام الفسق قیل فائدته توکید الحجة فللعدد تاثیر فی التوکید لا محالة الا تری انه اذا اختلف المزکون فی جرح الشاهد وتعدیله ومن جانب رجلان ومن جانب رجل فنقول الرجلین اولیٰ کذا قیل وفیه نظر لان خبر الفاسق لیس بحجة لقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا ای فتوقفوا فلا فائدة فی اشتراط العدد مع قیام الفسق واجیب بان الضرورة مست الی قبول خبر الواحد الفاسق فی المعاملات فان الانسان قلما یجد العادل لیبعثه الی وکیله او غلامه فیخبر بالحجر والعزل فالنص متروک بنص للحرج وفیه نظر لان علی هذا وجب ان لا یشترط العدد بل یکفی خبر فاسق واحد کما فی التوکیل والاذن والله تعالی اعلم بالصواب

البحث الثالث فی الاجماع

الاجماع فی اللغة العزم والاتفاق ایض یقال اجمع علی کذا ای عزم علیه واجمعوا علی کذا ای اتفقوا علیه واما فی الاصطلاح هو اتفاق علماء کل عصر من اهل السنة والجماعة ذوی العدالة والاجتهاد بعد عهد النبی علیه السلام علی حکم من الاحکام الشرعیة وفی بعض الشروح والاجماع بمعنی العزم یتصور من واحد و بمعنی الاتفاق لا یتصور الا من اثنین فما فوقها فعلی هذا لو لم یکن فی العصر الا مجتهد واحد فعزم علی حکم کان اجماعا بالنظر الی الاول دون الثانی فان قیل الیس هذا تمسکا باللغة وهو لا یجوز قیل الاصل فی اللغة و الشرع الوفاق ونظیره التمسک فی اشتراط الجماعة

ای المزکون من جانب رجلان

فى الجمعة فان الجمعة ماخوذة منها كذا قيل وفيه نظر لان لفظ الجمعة مذكور فى النص فيصح الاستدلال به على الجماعة و لفظ الاجماع غيرمذكور فى النصوص التى تثبت بها حجة الاجماع وهى قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله تعالىٰ كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله تعالىٰ وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله صلى الله عليه وسلم ماراه المؤمنين حسنا فهوعند الله حسن بل لفظ الاجماع اسم ما اصطلحتم عليه فكيف يصح الاستدلال به اللهم الا ان يجاب (معناه اللهم لاجواب لنا الا ان يجاب ١٢) بانه قد انعقد الاجماع حجه من الحجج الشرعية بمنزلة النص فيصح التمسك بلفظ الاجماع الموجود فى الاجماع ولو قيل فى الجواب ان لفظ الاجماع موجود فى قوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع امتى على الضلالة قلنا الاجماع غيرالاجتماع فيوئيده ماذكر فى مجمع الحواشى وقيل الاجماع والاجتماع (هذا ماذكر فى مجمع الحواشى ١٢) بمعنى واحد لكنه خطاء لانه يصح ان يقال اجتمعت الامة على كذا ولا يصح اجتمعت الى هذ الفظه فصل اجماع هذه الامة بعد ماتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قُرِئَ توفى مبنيا للفاعل فمعناه بعد مااستوفى عمره رسول الله صلى الله عليه وسلم و ان قرأ مبنيا للمفعول فمعناه بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فى فروع الدين من العبادات و المعاملات والعقوبات حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه الامة مفعول له لقوله موجبة و لقائل ان يقول شرط انتصابه ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل به وههنا ليس الامر كذلك واجيب بانه مفعول له من حيث المعنى اى حجة اوجب الله تعالىٰ العمل بها كرامة اى اكراما لهذه الامة قيد بقوله هذه الامة لانه لا اجماع فى الامم السابقة بل هو مختص بهذه الامة لكرامتهم واما الاجتهاد فقد كان فى الامم السابقة كهذه الامة كذا قيل و بقوله بعد ماتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الاجماع ليس بحجة فى حيوته لان الاجماع لاينعقد بدون رايه اذ الرجوع اليه فرض فاذا وجد البيان منه كان الحجة البيان المسموعة منه وقيد بقوله وفى فروع الدين احترازعن اصول الدين فان ذلك لا يحتاج فيه الى الاجماع بل يرجع فى ذلك الى الكتاب

والسنة والعقل وبه كفاية فى ذلك فلا حاجة الى الاجماع وقيل انما قال فى فروع الدين لان الاجماع فى اصول الدين يوجب العلم اذ هو من باب الاعتقاد فيتعلق بالعلم وانما قال موجبة للعمل ولم يتعرض للعلم ليعم جميع انواع الاجماع لان من الانواع ما لا يوجب الا العمل كما سيأتى من بعد ولان المقصود من العلم هو العمل وبعض اهل الاهواء من لم يجعل الاجماع حجة لان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم وكيف يتصور اتفاق رائيهم فى الحوادث مع تفاوت الفطن (الاذهان) والقرائح (الطبائع) وهذا فاسد لان الاجماع كما كان متصورا فى الاخبار المستفيضة يكون متصورا فى الاحكام ايض ومردود بالنصوص التى سبق ذكرها فمن انكر الاجماع فقد خالف تلك النصوص ثم الاجماع فى القوة وايجاب الحكم على اربعة اقسام اى مراتب[1] اجماع الصحابة رض على حكم الحادثة نصا اى تصريحا ثم اجماعهم اى اصحابة رض بنص البعض اى بعض الصحابة رض وسكوت الباقين عن الرد وذلك يتكلم البعض بحكم الحادثة وسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعض مضى مدة التأمل والنظر فى الحادثة وقال بعضهم لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت لان السكوت فى نفسه محتمل يحتمل ان يكون لمهابة او تفكر فى المسئلة اولالتباس الامر بعد التيقن بالنفى اوالاثبات او لمصلحة غير ذلك والمحتمل لا يكون حجة ولنا انه شرط التنصيص من كل واحد ادى الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا خصوص بعد القرن الاول حجة لتعذر اجماع اهل العصر على ان يتكلم كل واحد بقول يسمع ذلك منهم جميعا والمعتاد فى كل عصر ان يتولى الكبار للفتوى ويسلم سائرهم ولانه اذا بلغ حكم الحادثة وسكت عن الرد فلو كان الحق عنده خلافه لكان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن بعلماء الامة لا سيما بالسلف مثله فان قيل يجوز انهم انما سكتوا الاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فيما ادى اليه اجتهاده فى حق العمل وان كان مخطيا فيما يرجع الى الاعتقاد قيل لا يمنع ذلك من مباحثة وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة -

[illegible]

[1] قوله مراتب انما عبر عن الاقسام بالمراتب لان الاقسام بعد التقسيم [illegible] اى امر مشترك يحصل كل قيد قسما على [illegible] والاجماع ليس بامر مشترك بل امر خاص يصدق على معناه بلا اشتراك [illegible] يحصل لمراتب من حيث الضعف والقوة بان الاجماع قد يكون [illegible]

المجتهدين فى طلب الحق ثم اجماع من بعدهم اى الصحابة رض فيما اى فى حكم لم يوجد فيه قول السلف بان اختلف اهل العصر من الصحابة رض او من المتقدمين من اهل هذا الاجماع و استقر خلافهم (اى المتقدمين عليهم ۱۲) ثم انعقد الاجماع على احد اقوالهم قال بعضهم هذا الاجماع ليس بحجة لان المخالف الاول لو كان حيًّا لما انعقد الاجماع ابن الحجة اجماع كل الامة والمخالف لم يخرج من الامة من بعد موته ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابى حنيفة رح والشافعى رح وغيرهما وكيف وان قول المخالف الاول اعتبر بدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولكنا ان الدليل الذى اوجب كون الاجماع حجة هو اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة بسبب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك اى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر انما يتصور من الاحياء فى كل عصر فان قيل فعلى هذا جاز ان ينعقد اجماع الثانى خلاف الاجماع الاول وجاز ان يخالف واحد الاجماع قيل فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكر الجواز ههنا ولو سلم فالاجماع يمنعه منه (اى من المخالفة ۱۲) فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنعه (اى جواز الاجماع على احد اقوال السلف ۱۲) فيما نحن فيه واما قولهم ان دليل المخالف باق فالجواب الصحيح عنه ان باجماع المتاخرين (وهو الاجماع على احد اقوال السلف ۱۲) ظهر ان ذلك لم يكن دليل بل كان شبهة لان الدليل لا يظهر خطاءه ابدا بل يتقرر بمضى الزمان و قال فخر الاسلام فى الجواب واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ كنص نزل بخلاف القياس وفيه نظر لان بوفات النبى صلى الله عليه وسلم خرجت الاحكام عن احتمال النسخ بانقطاع الوحى ولان ما ذكر فخر الاسلام هنا يناقض ما ذكر فى باب النسخ والصحيح ان النسخ بالاجماع لا يجوز لان النسخ لا يكون الا فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة فى حيوته ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات النبى صلى الله عليه وسلم بقيت الاحكام الثابتة فى زمانه بالوحى لانه متوقف على نزول الوحى وذلك غير متصور بعد وفاته فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعده فيجوز ان ينسخ وهو مختار فخر الاسلام بان يوقف

الله تعالیٰ بعد ثبوت حکم بالاجماع او بالاجتهاد لاهل عصر آخران یتفقوا علی خلافه بناء علی اجتهاد نسخ لهم علی خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم فیکون هذا بیانا لانتهاء مدة الحکم الاول ولقائل ان یقول انهم قد صرحوا فی بعض المواضع ان النص متروکة بالاجماع وفی بعض المواضع ان النص مقید بالاجماع وتقیید الاطلاق نسخ علی ماعرف فقد ثبت النسخ الکتاب والسنة به واجیب بان النسخ فی تلک المواضع لم یثبت بالاجماع بل ثبت بنص ورد فیه لکنه اکتفوا عن نقله بنقل الاجماع فیظن انه ناسخ ولیس کذلک بل هو دلیل علی وجود الناسخ لانه ناسخ حقیقة کذا فی المستوفی اما الاول ای اجماع الصحابة رضی نصا فهو بمنزلة آیة بکتاب الله[1] تعالیٰ والسنة المتواترة فی انه یوجب علم الیقین بمنزلة العیان فیکفر جاحد ما ثبت بالکتاب والخبر المتواتر ثم اجماعهم انما یکون بمنزلة آیة من الکتاب والخبر المتواتر اذا انتقل الینا بالتواتر اما اذا انتقل الینا بالاحاد کان کنقل السنة بالاحاد فکان یقینا باصله لکن لما انتقل الینا بالاحاد اوجب العمل دون العلم فکان مقدما علی القیاس ولقائل ان یقول لم لم یذکر حکم القسم الثانی وهو اجماع الصحابة رضی بنص البعض وسکوت الباقین وانما جعل القسمین قسما واحدا باعتبار کونهما من اجماع الصحابة رضی فهو ممنوع لان السکوت فی الدلالة علی تقریر الحکم دون النص ولهذا اختلف فی حجة هذا القسم من الاجماع دون الاول یؤیده ماقال صاحب المنار من قوله هو علی مراتب فالاقوی اجماع الصحابة رضی نصا فانه مثل الآیة والخبر المتواتر ثم الذی نص البعض وسکت الباقون آخره فهذا تصریح علی ان حکم قسم الثانی دون القسم الاول ویمکن ان یقال انه ملحق بالنوع الاول فیکون دون المتواتر فوق المشهور والفائدة تظهر عند التعارض لا فی حکم فحکم القسمین واحد والله تعالیٰ اعلم بالصواب ثم الاجماع من بعدهم ای الصحابة رضی فیما لم یوجد فیه قول السلف فهو بمنزلة المشهور من الاخبار فی انه یوجب علم الطمانیة ولا یوجب علم الیقین وهذا اذا انتقل الینا فی القرن الثانی بطریق التواتر فان قیل الدلائل التی اثبت کون الاجماع حجة قطعا لا یقتضی التفاوت بین انواعه قیل انما وقع التفاوت

(interlinear glosses: فی افادة الیقین ۱۲ ق — حتی یکفر جاحده ۱۲ نور — من الصحابة رضی والمسمی بالاجماع السکوتی ولا یکفر جاحده وان کان من الادلة القطعیة ۱۲ نور — من اهل کل عصر ۱۲ ن — خبر هذا)

[1] قوله کتاب الله تعالیٰ کاجماع الصحابة رضی علی خلافة ابابکر صدیق رضی فانها ثابتة باجماع الصحابة رضی نصا وبحثا وشرفا فالمنکر منها کالروافض کافر او جهلا او عمدا کافر اللهم اجعلنی من السالکین علی طریق السلف من اهل السنة والجماعة ولا تجعلنی من اهل الطغیان والذین نونی مسلما والحقنی بالصالحین ۱۲ ج

بین انواعه لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الرائ والاجتهاد والصحابة رض
کانوا اعرف باحوال النصوص ومشاهدة اسباب النزول واعلم بمواقعها و
حوادثها واحاطوا علماء باقوال النبی صلی الله علیه وسلم وافعاله وبیانه صلی
الله علیه وسلم الشرائع والنصوص فکانوا وقف علی معانی التنزیل وتاویله
واسبق فی استنباط المعانی الفقهیة من الکتاب والسنة من غیرهم فکان اجماع
من بعدهم دون اجماعهم انه اتفق لهم من اسباب الاصابته مالم یتفق لغیرهم
ولهذا قال النبی صلی الله علیه وسلم فی حقهم أصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم
اهدیتم او یقال انما لم یقل بقطعیة سائر الاجماعات لاختلاف فی حجیتها بخلاف
اجماع الصحابة رض فانه لاخلاف فیه لان فیهم اهل المدینة و عترة الرسول الله
صلی الله علیه وسلم وفیه نظر لان الاختلاف الذی یکون مخالفا للکتاب یکون خلافا
غیر معتبرة یؤیده ان الاختلاف فی العام الغیر المخصوص والظاهر والامر لم
یضره بقطعیتها فلم آخر قطعیة اجماع غیر الصحابة رض واجیب بان قطعیة
اجماع غیر الصحابة قول لم یقل به احد وفیه نظر لان کون الشئ مما لم یقل
به احد نوع من انواع الاجماع ففیه انکار قطعیة الاجماع بالاجماع ولان
هذا الاجماع دون الکتاب والکتاب یدل علی ان کل اجماع حجة فکیف یترک بهذا
لاجماع ثم الاجماع المتاخرین علی احد اقوال السلف بمنزلة الصحیح من الاحاد
فی انه یوجب علم غالب الرائ لان فی هذه الاجماع خلافا بین العلماء علی ما
ذکر فیورث شبهة سقط بها علم الیقین لان الخلاف بین من یعتد بقولهم
یورث الشبهة فکان بمنزلة خبر الواحد والمعتبر فی هذ الباب ای فی
الفقه والشریعة اجماع اهل الرائ والاجتهاد من اهل السنة والجماعة و
اما فی الشرائع التی لا تتعلق بالفقه والاجتهاد مثل نقل القران والصلوة الخمس
فانه یشترط فی انعقاد الاجماع اتفاق الکل من الخواص العوام حتی لو فرض
خلاف بعض العوام فیه لاینعقد الاجماع الا انه غیر واقع کذا فی الکشف وفیه
نظر اذ لا یمکن لواحد من الخواص والعوام المخالفة فی ذلک حتی لوخالف
احد یکفر فلا یعتبر بقول العوام لانه لا نظر لهم فی المعانی الفقهیة التی هی

مناط الاحکام فی الشرع و المتکلم الذی لاخبرۃ له فی اصول الفقه والفقاهة لاخبر
فی الاحکام والمحدث الذی لابصیرة له فی اصول الفقه والفقاهة وهی
المعانی الفقهیة و وجوه الاستدلال وطرق الدلالات انما قید فی المحدث بهذا
القید لان الظاهر ان المحدث عالم بالاحکام بظاهر الاحادیث وان لم یعرف
مناط الاحکام الشرعیة فالحاصل انه انما یعتبر اجماع کل جنس من العلماء
فی فنه ثم اختلفوا فی الاصولی الذی لایحفظ بالاحکام و فی الفروعی الذی
لامعرفة له باصول الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر الاصولی دون الفروعی
لکونه آتیا بمقصود الاجتهاد بمدارک الاحکام من مفهومها و منظومها و معقولها
ای غیر ذلک بخلاف الفروعی و منهم من اعتبر الفروعی العلم بتفاصیل الاحکام
ومنهم من اعتبرهما لان الاهلیة انما یحصل باجتماعهما لا باحدهما ثم بعد
ذلک ای بعد الفراغ من اقسام الاجماع نقول الاجماع علی نوعین تقسیم آخر
للاجماع مرکب من علتین و غیر مرکب منهما وهو ما اجتمع علیه الاراء من غیر
اختلاف فی العلة ولم یذکر لظهوره وشهرته بین الناس بخلاف المرکب فانه
غیر مشهور فتعرض له فقال فالمرکب ما اجتمع ای فالاجماع المرکب اجماع اجتمع
علیه الاراء جمع الرأی علی حکم الحادثة یحتمل ان یکون التاء فیه للنقل من الوصفية
الی الاسمیة الصرفة کما فی الحقیقة اذ لیس له موصوف ظاهر مع وجود
الاختلاف فی العلة و لقائل ان یقول قدمر انه لایصح ان یقال اجتمعت الامة
علی کذا فکیف یقال اجتمع علیه الاراء علی الحکم الحادثة الآ ان یحمل
الکلام علی التجوز ومثاله ای مثال الاجماع المرکب من علتین الاجماع علی
وجود الانتقاض ای انتقاض الطهارة عند القیٔ ومس المرأة یعنی من قاء ملاء
الفم ومس المرأة ینقض الوضوء بالاجماع مع الاختلاف فی علته الانتقاض
اما الانتقاض عندنا فبناء فمبنی علی القیٔ فان القیٔ ملأ الفم ناقض عندنا و
عند الشافعی رح غیر ناقض و اما الانتقاض عنده فبناء علی المس فان مس المرأة
ناقض عند الشافعی رح و عندنا غیر ناقض ثم هذا النوع من الاجماع وهو الاجماع
المرکب لا یبقی حجة بعد ظهور الفساد فی احد الماخذین ای علتین فالعلة موضع

له قوله ثم ظهر يعنى ان كان الشهود ظاهر العدالة والحرية عند القضاء ثم بعد القضاء ظهر رق الشهود او كذبهم بطل القضاء المنعقد فى حق المدعى عليه لان البطلان يقتضى بسبق الانعقاد وان كان ظاهر رق او ظاهر الكذب بان كان فسقه قبل القضاء وقضى بها القاضى لا ينعقد قضاءه اولى لان الدفع اسهل من الرفع ١٢ نجيب الله

اخذ الحكم ومداره حتى لو ثبت ان القئ غير ناقض فابوحنيفة رح لا يقول بالانتقاض فيه اى فى القئ ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعى رح لا يقول بالانتقاض فيه اى فى المس لفساد العلة التى بنى عليها الحكم وهو الاجماع على الانتقاض ولفساد متوهم اى غير متيقن فى الطرفين جواب ما يقال ان قوله ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد فى احد الماخذين يشير الى ان هذا اجماع متضمن للفساد لان الحق فى موضع الخلاف واحد والطرف الآخر باطل بلا نزاع فكان هذا اجماعًا على الباطل فاجاب بان الفساد غير متيقن فى احد من الطرفين لجواز ان يكون ابوحنيفة رح مصيبًا فى مسئلة المس فى انه غير ناقض ومخطيا فى مسئلة القئ فى انه ناقض فيكون القئ غير ناقض والشافعى رح مصيبًا فى مسئلة القئ فى انه غير ناقض ومخطيا فى مسئلة المس فى انه غير ناقض فلا يؤدى هذا اى توهم الفساد فى الاجماع المركب الى وجود الاجماع على الباطل وليس كذلك لانه لم يتقدم من الاجماع ما كان اجماعًا على الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد والفساد متوهم فيه بخلاف ما تقدم من الاجماع وهو ما اجتمع عليه الاراء من غير اختلاف فى العلة فانه ليس فيه توهم الفساد حتى يقدر فيه انه لا يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه فالحاصل انه اى الشان وفى بعض النسخ انه غير مذكور جاز ارتفاع هذا الاجماع اى الاجماع المركب لظهور الفساد فيما بنى هو اى الاجماع عليه راجع الى ما لظهور الفساد فى العلة التى بنى الاجماع عليها ولهذا اى ولاجل ارتفاع الشئ بفساد ما يبنى الاجماع عليه قلنا اذا قضى القاضى فى حادثة ثم ظهر رق[له] الشهود اوكذبهم بالرجوع بطل قضاءه لان قضاءه مبنى على شهادة الشهود فاذا ظهر الفساد فى الشهود ارتفع ما بنى عليه وبطل وان لم يظهر ذلك اى بطلان القضاء فى حق المدعى فيه جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لو كان القضاء بالمال باطلا لوجب رد المال المقضى به الى المدعى عليه على المدعى فيما اذا كان القضاء بالمال ورجع الشهود بعد القضاء فاجاب بان القضاء انما لا يبطل فى حق المدعى لانه لما قضى القاضى عليه ونفذ قضاءه بحجة

شرعية صحيحة عند القضاء فلو ابطلنا القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة شرعاً وحجج الشرع لا تحتمل الفساد والابطال لكنه يبطل حق المدعى عليه دفعا للضرر عنه حتى لا يؤمر بدفع المال وفى حق الشهود رجوا عليهم حتى يجب الضمان عليهم ولو كان بطلان القضاء ثابتا فى حقهم لوجب على المدعى دفع المال الى المدعى عليه ولم يتعرض لهم كما اذا بقى الامر على صحة الشهادة وقيل معنى قوله بطل القضاء لا ينفذ باطنا وهو لا يصح فيما اذا كان القضاء بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا و باطنا عند ابى حنيفة رح وباعتبار هذا المعنى اى باعتبار ان الشىء يرتفع بارتفاع علته سقطت المؤلفة قلوبهم على الاسلام باعطاء شئ من الزكوة عن الاصناف الثمانية المذكورة فى آية الزكوة وهى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وذلك ان المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء الكفار كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يالفهم على ان يسلموا ويسلم قوم باسلامهم وقوم منهم اسلموا فيعطيهم ليؤلفهم على الاسلام لقرب عهدهم وقوم يعطيهم لدفع شرهم فلما اعز الله تعالى الاسلام واغنى عنهم منع الزكوة عنهم فى صدر خلافة ابى بكر رض لانقطاع العلة اذ الحكم متى ثبت بعلة مخصوصة ينتهى بانتهاء العلة فان قيل هذا يخالف ما قالوا الحكم يستغنى عن بقاء العلة ولهذا بقيت سنية غسل الايدى قبل الوضوء وان لم يبق علتها وهى تلويث ايديهم بلعاب الكلاب فما وجه التوفيق بين القاعدتين قيل التوفيق بينهما ان قولهم ان الحكم يستغنى عن بقاء العلة فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعلة على وفاق العقل والقياس وقولهم الحكم ينتهى بانتهاء العلة فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعلة على خلاف العقل والقياس وغسل الايدى ثبت على وفاق العقل لان النظافة فى جميع الاوقات على وفاق العقل بخلاف اعطاء الزكوة للكفار فانها ثبت بخلاف العقل والقياس لان الكفار لم يكونوا مصارف الزكوة الا ان النبى صلى الله عليه وسلم اعطى لهم قايماً مقام الجهاد فى ذلك الوقت لان الجهاد واجب على الفقراء من المسلمين والاغنيا منهم لدفع شر المشركين وكان يدفع شيئاً من مال الزكوة لدفع شرهم والآن لم يبق تلك لتحقق الغنا عنهم بقوة الاسلام

فارتفع الحکم لما مران الحکم ینتهی بانتهاء علة اذا کانت العلة غیر معقولة للحکم ابتداء فان قیل سهم المؤلفة قلوبهم ثابت بالنص القطعی فبای دلیل سقط قیل سقط سهمهم باجماع الصحابة رض فی صدر خلافة ابی بکر بالعلة التی مرت وهی ان الله تعالی اعز الاسلام واغنی عنهم والحکم متی ثبت معلولا بمعنی خاص ینتهی بانتهاء ذلک المعنی کذا قیل وفیه نظر لما ان الاجماع لا یصلح ناسخا للکتاب والسنة علی الصحیح واجیب بان نسخ آیة الصدقة فی حق المؤلفة قلوبهم لم یثبت بالاجماع بل بنص ورد فیه لکنهم اکتفوا عن نقله بنقل الاجماع فیظن انه ناسخ ولیس کذلک بل هو دلیل علی وجود الناسخ لا انه ناسخ حقیقة کذا فی المستوفی وفیه نظر ان انما یستقیم اذا کان ذلک النص قطعیا واین النص قطعیا واین النص القطعی و اجیب بان النص الظنی اذا تاید بالاجماع صار قطعیا ویمکن ان یجاب عن اصل السوال بعون الله تعالی وحسن توفیقه تعالی بان سهم المؤلفة قلوبهم سقط بدلالة النص الصدقة لان الحکم اذا ترتب علی مشتق یکون مأخذ اشتقاقه علة له فیکون علة لعطاء الصدقة لهم تألیف قلوبهم علی الاسلام ولما اعز الله تعالی الاسلام واغنی عنهم لم یحتج الی تألیف قلوبهم والحکم متی ثبت بعلة مخصوصة یرتفع بارتفاع تلک العلة ولا یقال فعلی هذا یکون نص الصدقة موجب سهمهم بعبارة ویسقطه بدلالة ومتی تعارضت العبارة والدلالة ترجحت العبارة علی الدلالة لانقول هذا اذا تعارضت العبارة والدلالة عبارة اخری اما اذا تعارضت بعبارة دلالته تلک العبارة ترجحت الدلالة علی العبارة الا تری ان حرمت تافیف الابوین لمعنی الاذی ولو ان قوما یعتدون التافیف کرامة لا یحرم علیهم تافیفهما لانتفاء معنی الاذی مع ان عبارة النص یحرم التافیف علی العموم والاطلاق وهنا من هذ القبیل هذ الجواب اقوی من الاجوبته المذکورة فی شرح الهدایة والبزدوی وغیرها فانظر بعین الانصاف والله اعلم بالصواب

وسقط سهم ذوی القربی من خمس الغنیمة لانقطاع علته وهو النصرة بعد وفات النبی صلی الله علیه وسلم اعلم ان خمس الغنیمة یقسم علی ثلثة اسهم سهم للیتامی

وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوى القربى فيهم ويقدمون ولايدفع الى اغنيائهم وكان الذى القربى سهم لغنيهم وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم سهمهم لانه صلى الله عليه وسلم انما كان يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معى هكذا فى الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى الاسلام واغنى عن نصرتهم سقط سهمهم لانتهاء العلة يويده ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال سهم ذوى القربى فى حال حيوتى وليس لهم بعد مماتى فان قيل الكتاب يقتضى الاستحقاق بالقرابة لان الحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان ماخذه اشتقاقه علة له فلا يجوز ابطاله بخبر الواحد قيل لفظ القربى مجمل يحتمل ان يراد به قرب القرابة او قرب نصرة فالتحق خبر بيانا له لان قوله صلى الله عليه وسلم لن يزالوا معى هكذا الحديث يدل على ان المراد من الكتاب قرب النصرة لا قرب القرابة على انا لانم ان الخبر من الاحاد بل من المشاهير وتجوز الزيادة به على الكتاب فان قيل لو كان الاعطاء لهم للنصرة لما كان تستحقه نساءهم وذراريهم لعدم النصرة قيل كانت منهم نصرة موانسة للمقاتلين على انهم تبع للرجال فاعطوا التبعية وعلى هذا اى على ان الشئ يرتفع بارتفاع علة اذا غسل ثوب النجس بالخل او بغيرها من المائعات فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل عند ابى حنيفة رح وابى يوسف لانقطاع علتها وهو وجود النجاسة فى المحل لان نجاسة المحل تكون بعلة وجود النجاسة فى المحل فاذا ازالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع علة تنجيس المحل فيحكم بعدم نجاسة المحل بعده وذلك لان النجاسة تزول عن المحل بالمائع حسا وحكما كما تزول بالماء لان كلواحد منهما قالع مزيل وبهذا اى بان علته الطهارة زوال النجاسة ثبت الفرق بين الحدث وهو النجاسة الحكمية والخبث وهو النجاسة الحقيقة حيث لايفيد طهارة المائع طهارة المائع طهارة الغسل والوضوء فان الخل مزيل النجاسة عن المحل فيحكم بطهارة المحل لانقطاع النجاسة فاما الخل لا يفيد طهارة المحل بخاصية اذا لم

يعنى ان المحل طاهر بذاتها وانما صار نجسا باعتبار مجاورة النجاسة

لـ: الحنفية قلنا زال النجاسة بالخل باجزءها واوصافها بقى المحل طاهرا بطهارته الاصلية لانطهارته الحادثة الحاصل من الخل فنحتاج الخبث الى المزيل بطاهر فيفتقر فدزاله وعدمه المعاينة وانما الحدث فيزول بالطهارة الاصلية للمحل فلابد زاله من المزيل المطهر ليحصل للذالك المحل بعد زواله بذلك المطهر طاهرة حادثة جديدة هذا ۱۲ قمر الاقمر

يكن فى المحل نجاسة لانه عرف مزيل لا مطهر فانما يفيد ها اى طهارة المحل بدون النجاسة الحقيقة المطهر وهو الماء وطهارة المحل عن النجاسة الحقيقة بزوال النجاسة وقد وجد واما طهارة الوضوء والغسل فانها عرفت شرعاً باستعمال الماء المطهر وليس علتها زوال النجاسة اذ ليس فى اعضاء المحدث نجاسة حتى تزول عنه و لهذا لو ادخل يده فى الاناء لاتنجس

من الماء وغيره لعدم المجاورت النجاسة فهو طاهر ليس بمطهر حتى يجوز شربه و اتخاذ المرق منه وازالة الانجاس

ما فيه وانما اثر الخل فى زوال النجاسة لا غير فلذا لا يفيد طهارة الوضوء و الغسل فان قيل اذا كانت اعضاء المحدث طاهرة حقيقة نجسة حكما كان الوضوء تطهيرا حكميا غير معقول المعنى فينبغى ان يشترط النية فيه كما فى التيمم قيل التغير من النجاسة الى الطهارة فى اعضاء الوضوء عند استعمال الماء ثبت فى محل عمل الماء وهو اعضاء الوضوء بوجه لا يعقل فاما الماء فى كونه مزيلا اذا استعمل فى المحل فمعقول لانه خلق كذلك فلاحاجة الى اشتراط النية لحصول الازالة كما لا يشترط فى غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم لان التراب غير مزيل النجاسة طبعا و انما جعله الشرع مزيلا بخلاف القياس عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة و صيرورته مطهرا فيستغنى عن النية ايض كذا قيل ولقائل ان يقول الماء مزيل النجاسة الحقيقه بطبعه ولانم انه مزيل النجاسة الحكمية بطبعه بل ازالتها به امر

[illegible]

حكمى غير معقول المعنى فوجب ان يشرط النية فصل ثم بعد الفراغ من البحث فى الاجماع المركب شرع المص فى نوع اخر من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل كذا قيل وفيه نظر لان عدم القائل بالفصل ايض من الاجماع المركب على ما ستبين فالاولى ان يقال ثم بعد الفراغ من الاجماع من تفسيره و شرطه واقسامه نوع غريب من الاجماع وهو عدم القايل بالفصل ان يقال بالفصل و ذلك لانه اما ان يكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر ضرورة لعدم القائل بالفصل لانه اما ان تكون المسئلتان ثابتتين معا او منتفيتين معا عند الخصم ولا قائل بقول ثالث وهو ان يكون احدهما ثابتة والآخر منتفية فاذا اثبت احد الخصمين واحدة منهما ثبت الاخر لعدم القائل بالفرق وذلك

الحقيقة بطبعه وهى اغنى الى الته لاحتياجها الى الكرات والمرات فكان مزيلا للحكمية اولى لطهارته ازالتها لانها تزول بالمرة الواحدة فافهم

ای الاجماع نوعان احدهما اذا کان منشاء الخلاف فی الفصلین ای فی المسئلتین واحد والثانی ما اذا کان المنشاء ای منشاء الخلاف مختلفا و الاول هو الاجماع الذی کان منشاء الخلاف فیه واحد حجة والثانی وهو الاجماع الذی کان منشاء الخلاف فیه مختلفا لیس بحجة مثال الاول وهو ما اذا کان منشاء الخلاف واحد فیما اذا خرج من التخریج ای فیما اذا استخرجت العلماء "لامن الخروج" من المسائل الفقیة علی اصل واحد "ای الفرع" ونظیره ای نظیر تخریج العلماء علی اصل واحد اذا اثبتنا ان النهی عن التصرفات الشرعیة کاالصلوٰة والصوم والبیع والاجارة یوجب تقریرها لما سبق قلنا یصح النذر بصوم یوم نحر والبیع الفاسد یفید الملک عند القبض لعدم القائل بالفصل ای بالفرق لان من قال بتقریر الشرعیة بصحة النذر وافادة الملک کما قال اصحابنا" فاذا اثبت الاول ثبت الآخر لعدم القائل بالفصل ای بالفرق لان من قال بتقریر الشرعیة قال بصحة النذر وافادة الملک کما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر لعدم القائل بالفصل بان یقول بتقریرها ولا یقول بصحة النذر ولا یقول بافادة الملک ومنشاء الخلاف فی المسئلتین واحد وهو ان النهی عن التصرفات الشرعیة یوجب تقریرها ولوقلنا "ایراد من الشارح علی الشیخ مع الجواب" کلمة لوغیر واقعة موقعها والظاهر انها مستعارہ من ان الشرطیة ان التعلیق بالشرط سبب عند وجود الشرط "جواب" قلنا تعلیق الطلاق والعتاق بالملک بان قال لعبد الغیران ملکتک فانت حر او سبب الملک بان قال لاجنبیة ان تزوجتک فانت طالق اولعبد الغیران اشتریتک فانت حر صحیح لعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة تعلیق الطلاق والعتاق بالملک قال بصحة تعلیقهما بسبب الملک کما هو مذهب علمائنا فاذا اثبتنا الاول یثبت الآخر لعدم القائل بالفصل بان یقول بصحة تعلیقهما بالملک ولا یقول بصحة تعلیقهما بسبب الملک ومنشاء الخلاف فی المسئلتین واحد وهو ان التعلیق بالشرط سبب عند وجود الشرط وکذا لو اثبتنا ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة لایوجب تعلیق الحکم به ای بتلک الصفة قلنا طول الحرة ای القدرة علی نکاح الحرة لایمنع جواز النکاح الامتہ فان من قال ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة لایوجب

تعلیق الحکم به قال طول الحرة لا یمنع جواز نکاح الامة کما هو مذهب اصحابنا رح فاذا اثبتنا الاول یثبت الآخر لعدم القائل بالفصل بان یقول بالاول ولا یقول بالثانی و لقایل ان یقول هذ المثال لایطابق الاصل المذکور لانه یقتضی تفریع المسئلتین مختلف فیهما علی اصل واحد ولیس هنا کذلک و ایضا له ان یقول ان مسئلة طول الحرة عندنا متفرعة علی ان انتفاء الشرط لا یوجب انتفاء المشروط عندنا لاعلی ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة لایوجب تعلیق الحکم به اذا صح بنقل السلف ان الشافعی رح فرع من التفریع مسئلة طول الحرة علی هذا الاصل وهو ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة یوجب تعلیق الحکم به و لقایل ان یقول ان مسئلة طول الحرة عنده متفرع علی ان انتفاء الشرط یوجب انتفاء المشروط عنده لا علی ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة یوجب تعلیق الحکم به اللهم الا ان یقال الوصف عنده ملحق بالشرط فیوجب انتفاءه انتفاء الحکم و ایضا له ان یقول ماالفائدة فی ذکرقوله اذا صح بنقل السلف الی آخره فی هذ المقام والظاهران ذکره ههنا غیرملائم بل مستدرک لافائدة وما قال صاحب العمدة ان فی ذکره فائدة وهو ان هذه الاجماع ان یکون المنشاء متحدا کما ذکرقبل هذا او هذا علی تقریر ان یکون الواقع اذا مع الالف بعد الذال کما وقع فی بعض النسخ و اما اذا وقع اذا بغیر الالف بعد الذال کما وقع فی اکثرالنسخ وهو تعلیل لصحة ما ادعاه فهو مما لا یشفی علیلا لا سیماالقول بالتعلیل فافهم ولو اثبتنا جوازالنکاح الامة المومنة مع الطول ای مع طول الحرة بناء علی ان التعلیق بالشرط لایوجب انتفاء الحکم عند عدم الشرط جاز نکاح الامة الکتابیة بهذ الاصل لعدم القایل بالفصل مع اتحاد المنشاء لان من قال ان النعلیق بالشرط لایوجب انتفاء الحکم عند عدم الشرط یقول ان ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفة له لایوجب تعلیق الحکم به کما هومذهبنا وعلی هذا ای ویخرج علی هذاالاصل الذی ذکرنا وهو ان ترتب الحکم علی

موصوف بصفة لا يوجب تعلق الحكم به مثاله اى مثال هذا الاجماع مما
ذكرناه فيما سبق اى فى فصل المطلق والمقيد او فى فصل بيان التعليق فى
المسائل المختلفة بيننا وبين الشافعى ونظير الثانى وهو ما اذا كان منشاء
الخلاف مختلفاً اذا قلنا ان القئ ناقض فيكون البيع الفاسد مفيد الملك لعدم
القائل بالفصل فان من قال بانتقاض الوضوء بالقئ قال بان البيع الفاسد يفيد
الملك كما قال علمائنا فانه وان كان المسئلتان مختلفان فيهما لكن منشاء الخلاف
فيهما ليس بواحد لان حكم القئ ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان غير الخارج من
السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحديث وحكم البيع الفاسد متفرع على ان
النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها عندنا اويكون عطف على قوله فيكون
اى اذا قلنا ان القئ ناقض فيكون موجب العمد القود اى القصاص لا غير لعدم
القائل بالفصل لان من قال بانتقاض الوضوء بالقئ قال بان موجب العمد
القود لا غير كما هو مذهب علمائنا لان هذه المسئلة ليست بمتفرعة ايضا
على اصل مسئلة القئ وهو الحديث والاصل المذكور وقال الشافعى ان موجب
العمد احد الشيئين اما القصاص واما الدية وبمثل هذا يعنى كما لا تيسير لنا
ثبوت الحكم فى احدى المسئلتين باثباته فى الاخرى اذا كان المنشاء مختلفا لا تيسر
للخصم ان يستدل كذلك فى المسئلة القئ مثلا بان يقول القئ غير ناقض فيكون
المس ناقضا لعدم القائل بالفصل وهذ اى ليس بحجة حجية هذا الاجماع غير
ثابت لان صحة الفرع مثل اثبات ان القئ ناقض وان دلت على صحة اصله مثل ان
الخارج من غير السبيلين ناقض بالحديث ولكنها اى ولكن صحة الفرع لا يوجب
اى لا تثبت صحة اصل آخر مثل ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها
حتى تفرعت عليه اى على الاصل الآخر المسئلة الاخرى وهو افادة البيع الفاسد
الملك فصل الواجب على المجتهد اذا وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب
الله تعالى ولقائل ان يقول لا تعلق لهذا الفصل ببحث الاجماع فكيف ورده ههنا
واجيب بان المصنف لما فرغ من بحث الاجماع يريد ان يشرع فى بحث القياس
فاورد هذا الفصل قبله لانه كالمقدمة لباب القياس وفيه نظر لانه على هذا

العدد للاثبات كما لا يشترط فى النص فان النص الواحد يكفى بلا تعدد لانا نقول ان القياس ٩٦١
هذا ١٢ فقير نجيب الله رحمه الله

ينبغى ان يذكر هذا الفصل فى باب القياس مقدما على ساير مباحثه وانما كان كا المقدمة لباب القياس لان الواجب على المجتهد اذا وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى لانه اقوى الدلائل ثم من سنة الله رسول الله صلى الله عليه وسلم والطلب من الكتاب او من السنة ينبغى ان يكون بصريح النص او دلالة على ما ذكره متعلق بالطلب اى طلب حكم الحادثة على طريق مامر ذكره فى وجوه الاستدلال يعنى يستدل على حكم الحادثة اما بصريح النص او دلالته او اشارته او اقتضائه او سائر الوجوه التى مر ذكرها فانه دليل على قوله الواجب والضمير للشان اى وانما قلنا الواجب على المجتهد طلب الحكم من الكتاب الله تعالى ومن السنة لانه اى الشان لا سبيل الى العمل بالرائ مع امكان العمل بالنص لان النص اقوى من الرائ ولا يجوز العمل بالادنى مع وجود الاقوى ولهذا اى ولاجل ان العمل بالرأى مع امكان العمل بالنص غير جائز قلنا اذا اشتبهت عليه اى على المصلى القبلة فاخبره واحد عدل عنها اى عن القبلة لا يجوز له التحرى لان الخبر بمنزلة النص اذ المخبر انما يخبر عن علم ومعرفته فلا يجوز له ان يعمل بالرأى لانه دليل عن دليل فكان دون الخبر ولو وجد انسان ماء فاخبره واحد عدل انه نجس لا يجوز له التوضى بناء على ان الاصل فى الاشياء الطهارة اذ الخبر بمنزلة النص فلا يجوز له العمل بالاستصحاب الذى ماله الى غالب الظن بل تيمم ولقائل ان يقول كما يجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله كذلك يجب طلب حكمها من الاجماع فلم لم يذكره واجيب بانه انما لم يذكره لان مواقع الاجماع محصورة معلومة وعلى اعتبار ان العمل بالرائ دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة فى المحل وتسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة والحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة فى حل ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف تحققه على الظن ولذلك كانت هذه الشبهة اقوى عن الشبهة فى الظن اى فى الفعل وتسمى شبهة الاشتباه لانها كانت نشاءت من الظن والاشتباه وذلك ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحرمة او الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن لتحقق الاشتباه

وانما كانت الاولى اقوى لانها ناشية عن النص فى المحل بخلاف الشبهة فى الظن فانها ناشية عن الراى والظن فكانت الاولى اقوى من الثانية حتى يسقط اعتبار ظن العبد فى الفصل الاول اى فيما اذا كانت الشبهة فى المحل ولهذا كان الحد ساقطا لشبهة المحل وان كان على خلاف ظنه ولم يسقط ظنه فى الفصل الثانى اى فيما اذا كانت الشبهة فى الظن مثاله اى مثال ما كانت الشبهة فى المحل وفى الظن او مثال سقوط ظن العبد فيما اذا كانت الشبهة فى المحل وعدم سقوط ظنه فيما اذا كانت الشبهة فى الظن فيما اذا وطى الاب جارية ابنه لا بعد الاب وان قال علمت اى ظننت انها اى الجارية على حرام ويثبت نسب الولد منه اى من الاب وتصير امته ام ولده وعليه قيمتها ولا عقر لان شبهة الملك له اى للاب فى مال الابن ثبت بالنص قال صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك فان اللام للملك فظاهر الحديث يدل على ان للاب حق الملك فى مال ابنه الا ان حقيقة ثبوت الملك له ساقط بالاجماع وبالنصوص فيصير شبهة درائة للحد وان ظن الحرمة فسقط اعتبار ظنه اى ظن الاب فى الحل والحرمة فى ذلك اى فى هذه المسئلة او فى وطى جارية ابنه ولو وطى الابن جارية ابيه يعتبر ظنه اى ظن الابن فى الحل والحرمة حتى لو قال الابن ظننت انها اى الجارية على حرام يجب عليه الحد ولو قال ظننت انها اى الجارية على حلال لا يجب عليه الحد لان شبهة الملك فى مال الاب والابن فى الاموال لانه لما كانت الاموال متصلة بينهما والمنافع دائرة بينهما من غير طلبه ظن ان مال الاب وجاريته حلال فكان هذا جهلا فى موضع الاشتباه فيصير شبهة فى سقوط الحد لان العقوبات مما تندرأ بالشبهات فاعتبر رائه اى راى الابن وظنه ولا يثبت نسب الولد و ان ادعاه لان الفعل تمحض زنا فى نفسه لكن بحكم الاشتباه يسقط الحد وهذا الاشتباه لا يوجب ثبوت النسب لان ثبوته يعتمد قيام الملك فى المحل من وجه او قيام الحل فيه ولم يوجد بخلاف ما اذا وطى جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لى فانه لم يجعل الجهل فيه شبهة فى سقوط الحد

اى فى سقوط الحرمة والضمان ۱۲ انوار

كالامة ۱۲ — كالمنكوحة ۱۲ — له — الحق

قوله من وجه كالامة المشتركة يثبت نسب ولدها من احد الشريكين لقيام ملكه فيها من وجه لا من كل وجه ۱۲ انوار

لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذ محل الاشتباه فلا يصير شبهة ثم اذا تعارضا الدليلان عند المجتهد يطلب التاريخ فلا يصير ثم التساقط فانكان التعارض واقعا بين الايتين يميل المجتهد الى السنة ان وجدت الى السنة المتواترة ثم الى المشهور ثم الى الاحاد كذا قيل ولقائل ان يقول كيف يميل الى الخبر المتواتر مع ان التعارض فيما ان كانت بين الايتين و قد وافق احدهما الخبر المتواتر قائم معه ايضا لانه يساوى الآية ونظير التعارض فيما اذا كانت بين الآيتين والصيرورة الى قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القران و قوله تعالى فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدى لوروده فى الصلوة باتفاق المفسرين والثانى ينفى وجوبها اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه وارد فى القراءة فى الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له كذا فى الكشف فان قيل لا معارضة بين النصين لان الاول يوجب القراءة بعبارته والثانى ينفى الوجوب عنه بالاشارة والاستلزام لان الانصات لا يمكن الا بعدم القراءة فينبغى ان يترجح القراءة على الاشارة قيل معنى كلام الشارح ان الاول بعبارته يوجب القراءة والثانى بعبارته يوجب الانصات وبين وجوب القراءة وبين وجوب الانصات منافاة فتعارضا هذا معنى قوله والثانى ينفى وجوبها لانه لما اوجب الانصات فقد نفى وجوب القراءة ففى كلام الشارح اطلاق اللازم وارادة الملزوم ولقائل ان يقول الحديث الذى يصار اليه موافق لقوله تعالى واذا قرأ القران فاستمعوا له وانصتوا وخبر الواحد اذا وافق النص اخذ حكمه كما عرف فى قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فاذا سقط النص سقط الخبر اذ لو كان فى جانب نصان و فى جانب نص واحد لا يترجح الاول لكثرته على الثانى و ايضا لان يقول لا تعارض بين النصين اما فى الجهرية فلامكان ان يقراء الامام الفاتحة فيسكت حتى يقراء المقتدى الفاتحة كما هو مذهب الشافعى رح و فى السرية لا يلزم الانصات

لان الانصات مبنى على السماع واجيب عن الجهرية بان فى ذلك جعل المتبوع تابعا وهو خلاف المعقول ونقض الاصول وعن السرية بانه من قبيل عدم لقائل بالفصل لان من اوجب الانصات فى الجهرية اوجبه فى السرية ومن لم يوجبه فى ذلك لم يوجب فى هذا ولقائل ان يقول يمكن التوفيق بين النصين بان يحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فى حق الامام والمنفرد وقوله تعالى فاستمعوا وانصتوا فى حق المقتدى والتوفيق مقدم على التساقط وجوابه ظاهر لايخفى على اللبيب اى عاقل وانكان التعارض واقعا

بين السنتين يميل الى آثار الصحابة رض اى الى اقوالهم والقياس الصحيح الواو بمعنى او اى يميل الى احدهما على حسب اختلاف العلماء فى الترتيب فى الحجج فان المصير بعد وقوع المعارضة بين السنتين الى اقوال الصحابة رض على الاطلاق ان وجدت فيما يدرك بالقياس و فيما لا يدرك به عند ابى سعيد البردعى رح لان قول الصحابى مقدم على القياس عنده وعند ابى الحسن الكرخى رح الى القياس ان وجد اقوال الصحابة رض فيما لا يدرك بالقياس لان القياس مقدم على قول الصحابى عند نظير تعارض السنتين و المصير الى القياس ماروى نعمان بشير ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة و سجدتين وماروت عايشه رضى الله عنها انه صليها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو ساير الصلوة كذا فى الكشف و لقائل ان يقول ان عائشة رضى الله عنها فقهية و نعمان ليس بفقيه فلم لا تترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقية كما رجحتم رواية ابن عباس رض ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة و هو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال لانه لا يعدل ابن عباس رض فى الضبط والاتقان وايضا له ان يقول ان القياس على ساير الصلوة قياس شبهى وهو ليس بحجة والجواب عن الاول بان فقه الراوى ليس من اسباب الترجيح فى الرواة اذ لم يعرف ذلك فى كتبهم و انما نجح رواية ابن عباس رض لانه فسر قصة الحديث على وجهها وتفسير القصة من باب الضبط و

الاتقان وهومن اسباب الترجيح قال فخرالاسلام فوجب المصيرالى ما هو من اسباب الترجيح فى الرواة اى بالضبط و الاتقان وعن الثانى ظاهريعرف بادنى تأمل واذا تعارضا القياسان عند المجتهد فان امكن ترجيح احدهما على الآخر بقوة فى احدهما يعمل بالارجح والا يتحرى ويعمل باحدهما بشهادة قلبه اذا يحتاج الى العمل وان لم يكن له حاجة يتوجه يتوقف فيه ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون القياس دليل شرعى يصار اليه فيجب العمل باحدهما بالتحرى و هذا عندنا و عند الشافعیؒ يعمل باحدهما من غير تحرى كما فى انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد لا يدرى ايهما الحق والصواب كما فى النصين فقلنا يحكم برائه ويعمل بشهادة قلبه لان فى قلب المؤمن نورا يدرك بالفراسة الحق عن الباطل بلا واسطة تأمل و اجتهاد كرامة من الله تعالى قال صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى اى يعلم يبصر بما خصه الله تعالى به كرامةً واصابة الحق عيب عنه فيصلح شهادة القلب حجة لذلك بخلاف -الكفارة لانه مخير فى اتيان واحد منهما والجمع لان كلواحد منهما حق و صواب فان قيل لا يجوز العمل بالتحرى الا عند عدم الادلة فيما يجوز العمل به بلا دليل كما فى التحرى فى القبلة فانه جاز العمل به لان الدلالة من المحاريب والنجوم انعدمت وهو من جنس مايجوز العمل فيه بلا دليل فانه يجوزان يصلى لغيرلتحرى اذا لم يظهر له التحرى فيصار الى التحرى، اما فيما نحن فيه فليس من جنس ما يجوز العمل به بلا دليل لان الاثبات حكم الحادثة لايجوز بدون الدليل فانه لوانعدم القياسان لا يجوز له ان يثبت حكم بلادليل قيل هذ من جنس ماجاز العمل بالتحرى لان الاقيسة قد تعارضت وانعدمت الدلائل على ترجيح احدهما على الاخرى وانه يجوز ان يثبت بغير دليل فان شهادة القلب لو انعدمت جاز ان يعمل بايهما كان فكان هذا من جنس ما جاز العمل بالتحرى فقلنا بانه يجب المصير اليه عند عدم الدلائل الدلالة على الترجيح و ماذكرتم ان حكم الحادثة لا يثبت بغير دليل قلنا ان التحرى، ترجيح احد-

القياسين على الآخر لا لاثبات حكم الحادثة والترجيح من جنس ما يجوز العمل به بلا دليل و لقائل ان يقول ان احد القياسين اذا كان موافقا للحال ينبغي ان يعمل به لان الحال وان لم يصلح علته لكنه يصلح مرجحا كما اذا اخبر رجل بنجاسة الماء واخبر بطهارته فان السامع يعمل بخبر الطهارة ولا يتحرى وايضا له ان يقول اذا تعارضا القياسان وكان احدهما محرما والاخر مبيحا ينبغي ان يترجح المحرم على المبيح تغليبا للحرام على الاباحة احتياطا فكيف يتحرى ويعمل باحدهما مطلقا وايضا له ان يقول القياس انما يكون حجة لانه يفيد علم غالب الظن وعند التعارض لا يفيد علم غالب الظن فكيف يتحرى ويعمل باحدهما شهادة قلبه فان قيل لم يذكر حكم المعارضة بين قولي اصحابي قيل انما لم يذكره اكتفاء بناءً على ان قول الصحابي ان كان مما يدرك بالقياس فحكمه عند التعارض بين السنتين وقال صاحب التحقيق ان حكم التعارض بين قولي الصحابي كحكم التعارض الواقع بين القياسين من غير تفصيل هذا انما يستقيم لو ساعده النقل فان قيل لم ترك حكم المعارضة الواقعة بين الاجماعين قيل لما ان المعارضة بينهما غير واقعة لان خلاف الواحد مانع للاجماع فكيف خلاف الجماعة ولئن سلم فلا شك انها قليلة فكانت في حكم العدم وعلى هذا اي ان العمل بالتحري وشهادة القلب انما يصح اذا لم يجد دليلا غيره قلنا اذا كان مع المسافر اناء ان طاهر ونجس اي في احدهما ماء طاهر وفي الآخر ماءٌ نجس وهو لا يدري الطاهر من النجس لا يتحرى بينهما بل يتيمم ولو كان معه اي مع المسافر ثوبان طاهر ونجس يتحرى بينهما لان للماء بدلاً وهو التراب فلم يقع الضرورة الى التحري في حق الطهارة حتى لو كان المسافر محتاجا الى التراب وليس عنده ماء طاهر جاز ان يتحرى لانه ليس للماء بدل في حق الشرب فوقعت الضرورة الى التحري في حق الشرب وليس للثوب بدل ليصار اليه فوجب التحري لتحقق الضرورة فثبت بهذا اي بهذا الذي ذكرناه ان العمل بالرأي انما يكون عند انعدام دليل سواه اي سوى الرأي ثم اذا تحرى بين الثوبين وتأكد تحريه

اي ماء طاهرا سوى الاناءين يتحرى لتعين الطاهر من النجس للشرب لا للوضوء ١٢ قمر الاقمار

ترجيح المحرم على المبيح

بالعمل لا ينقض ذلك التحرى المتأكد بالعمل بمجرد التحرى الآخرى لان
كلواحد منهما تحرى والاول يتأكد بالعمل والثانى مجرد التحرى فلايصلح
معارضا للاول فكيف يكون مناقضا والاول تقوى باتصال العمل وترجحت
جهة الثواب فيه وذلك لان العمل الاول لما وقع صحيحا شرعا فقدصح
حجة بحكم الشرع لصحة اثره ضرورة ولهذا قلنا اذا مضى حكم الاجتهاد
ثم بداء له اجتهاد آخر بنا فيه لم ينقض الاول به وبيانه اى بيان ان التحرى
المتأكد بالعمل لا ينقض بمجرد التحرى اخر فيما اذ تحرى المصلى بين الثوبين
وصلى الظهر باحدهما اى باحد الثوبين بناء على انه طاهر ثم وقع تحريه اى
تحرى المصلى عند العصر على الثوب الآخر لا يجوز ان يصلى العصر بالاخرى اى
بالثوب الآخر لان التحرى الاول تأكد بالعمل فلا يبطل ذلك بمجرد التحرى
الآخر وهذا اى التحرى فى الثوب ملتبس بخلاف ما اذا تحرى فى القبلة و
صلى الظهر فى جهة ثم تبدل رايه ووقع تحريه على جهة اخرى توجه اليه
فصلى العصر فى جهة اخرى حيث يبطل التحرى الاول ويعمل بمجرد التحرى
الاخر فى المستقبل لان القبلة مما يحتمل الانتقال عن جهة الى جهة حتى انتقل
من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها فى حق النائى عن الكعبة
فامكن نقل الحكم بمنزلة نسخ النص وكذا فى سائر المجتهدات فى الشروع
التى تقبل الانتقال اذا استقر رايه على ان الصواب هو الثانى يعمل به وعلى
هذا اى على ان ما يحتمل الانتقال امكن نقل الحكم فيه مسائل الجامع
الكبير فى التكبيرات العيدين وتبدل راى العبد كما عرف يعنى اذا افتتح الامام
فى صلوة العيد وهو يرى تكبيرات ابن عباس رض فصلى ثم تبدل رايه و راى
تكبيرات ابن مسعود يعمل به فى المستقبل لان التكبيرات مما يحتمل الانتقال
فامكن نقل الحكم من مذهب الى مذهب كنسخ النص ولا يعيد ما مضى لوقوعه
صحيحا بخلاف مالا يحتمل الانتقال كطهارة الثوب فانها لا يحتمل الانتقال
من ثوب الى ثوب فلا يمكن فيه نقل الحكم ووجه الفرق انما لا يحتمل الانتقال
والتعاقب لو جاز العمل بالاجتهاد فى المستقبل على خلاف الاول لادى الى

تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وجوزنا العمل بالآخر صار ذلك ايضا صوابا والتحرى الآخر حجة وفيه القول بتعدد الحقوق وهو باطل بخلاف ما يحتمل الانتقال والتعاقب لانه جوز العمل فيه بالآخر كان ذلك بمنزلة نسخ حكم الى حكم آخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه تعدد الحقوق

البحث الرابع فى القياس وهو فى اللغة التقدير يقال قِسِ النعل بالنعل اى قدره به واجعله نظير الآخر وفى الاصطلاح هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما لا تدرك بمجرد اللغة فان قيل ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم فى الاصل لانها عبارة عن نقل شئ من موضع الى موضع فكان القياس مبطلا لحكم الاصل قيل المراد بالتعدية فى اصطلاح الفقهاء اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع لعلة ويقال انها لا توجب عدم بقائه فى الاصل لو وجب بقاءه فى الاصل فى وصفها اللغوى الا ترى ان لتعدية الفعل هى ان لا يقتصر ذلك على التعليق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل والمراد ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت فى الفرع ايضا فان قيل اتحاد العلة بين الاصل والفرع مستحيل لانه يستلزم وجود الشئ الواحد فى محلين فى زمان واحد قيل المراد بالاتحاد الاتحاد النوعى دون الفردى

فصل القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل هذا مذهب عامة الفقهاء وقد ورد فى ذلك اى فى حجية القياس شرعا الاخبار اى اخبار النبى صلى الله عليه وسلم والآثار اى اقوال الصحابة رض كثيرا مما لا يعدى ولا يحصى منها حديث معاذ قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ رض حين بعثه اى ارسله اميرا الى اليمن اسم بلد سمى به لانه يمين الكعبة بم تقضى يا معاذ قال بكتاب الله تعالى قال صلى الله عليه وسلم فان لم تجد الحكم فى كتاب الله تعالى قال معاذ رض اقضى بسنة رسول الله صلى الله صلى الله عليه وسلم قال صلى الله عليه وسلم فان لم تجد و لنكتة

ههنا في اللفظ الوجدان ان المصير الى الرأى موقوف على عدم وجدانه
لا على عدم كونه كونه في الواقع قال اجتهد فيه برأى فصوبه رسول صلى
الله عليه وسلم اى حكم بكونه مصيبا وضرب صلى الله عليه وسلم صدره ـ
زِيْدَ في بعض النسخ وقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذى وفق
رسول رسوله بما يحب ويرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة موجبة
للعمل بعد الكتاب والسنة لانكر عليه صلى الله عليه وسلم واذا امدحه
وحمد الله تعالى بتوفيقه لمعاذ بالعمل والاجتهاد دل انه حجة موجبة للعمل
عند عدم النص من الكتاب والسنة فان قيل لانم صحة هذا الحديث لان
قوله فان لم تجد في كتاب الله تعالى يخالف قوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين ومن شرط صحة الخبر ان لا يخالف الكتاب قيل انما يخالفه
إنْ لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد فلا او يقال لما دل الكتاب
على وجوب قبول قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الرسول دال
وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم فانتهوا ١٢
على ان القياس حجة والقياس دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالا على
ذلك الحكم بواسطه او يقال ان قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين يدل على وجود جميع الاحكام في كتاب الله تعالى مطلقا اما بواسطة
بل نص الكتاب
او بغير واسطة والامر كذلك فان السنة والاجماع والقياس ثبت حجيتها
بالكتاب فكانت الاحكام الثابتة بها موجودة في الكتاب وقوله صلى الله
عليه وسلم فان لم تجد في كتاب الله تعالى يدل على العدم بلا واسطة
فثبت التوفيق بينهما فان قيل الاجتهاد ليس نفس القياس بل الاجتهاد ليس
في قول معاذ اجتهد لا اقيس فثبت بقوله الاجتهاد لا القياس ١٢
نفس القياس بل الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على
يحمل
طلب الحكم من النصوص الخفية او على القياس الذى علته منصوص قيل قوله
قول معاذ جواب عن محمل الاول
فان لم تجد يقتضى انتفاء النص جليا كان او خفيا او القياس على المنصوص
جواب عن محمل الثانى
اى غير كاف لاثبات جميع الاحكام ١٢
عليه وغير وان لمعرفة عشر عشير الاحكام كذا في الكشف او يقال الاجتهاد
فيما نحن فيه هو القياس الشرعى لان الاجتهاد في الحوادث الشرعية ان
لم يوجد حكمها في الكتاب والسنة ليس الا القياس الشرعى بالاستقراء

فان قيل كان هذا فى ابتداء الاسلام حين كان فى النصوص قلة فدعت الحاجة الى استعمال القياس قبل لانم انه كانه فى ابتداء الاسلام ولئن سلمنا فالحاجة الداعية الى استعمال القياس انما هو خلو الحادثة عن النص ونحن ماجوزنا استعمال القياس الى عند فقدان النص فيقتضى الدليل مشروعية القياس وانما لم يذكر فى حديث معاذ التمسك بالاجماع لان الاجماع لم يكن حجة فى حيواة النبى صلى الله عليه وسلم ثم صار حجة بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم وروى ان امراءة خثعمية اى منسوبة الى خثعم وهو ابو قبيلة وهى اسماء بنت عميس اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابى كان اى صار شيخا كبير ادرك الحج اى اوجب عليه الحج وهو لا يستمسك على الراحلة وهى النجيبة من الابل اى لا يقدر على تمسك نفسه على الراحلة وضبطها يعنى انه شيخ فان افيجزينى اى افيكفينى وهو بضم الياء المنقوطة تحته بنقطتين هذا هو المشهور من الرواية ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه واودى الافعال عنه هذا هو المشهور من الروايته ولقائل ان يقول قولها افيجزينى غير مطابق للمقصود لان المقصود الاجزاء عن الواجب على الاب لا عليها فالمطابق ان تقول افيجزينى ابى ان احج عنه ويمكن ان يجاب عنه بانها جعلت الواجب على الاب كالواجب على نفسها فجعلت اجزاءه كاجزاءها مجازا ويمكن ان يحمل كلامها على حذف المضاف اى فيجزى ابى ان احج عنه ووجه حكمته حذف المضاف ما بينا من جعلها ما وجب على ابيها كانه وجب عليها وما يجزيه عما عليه كانه يجزيها ثم قوله افيجزينى عطف على محذوف ايصح فيجزينى قال صلى الله عليه وسلم اريت لوكان على ابيك دين فقضيته اما كانت يجزيك اى يكفيك قالت بلى يجزى وقدجاء نعم مقام بلى فى حديث الخثعمية وبه

اى جاء فى بعض النسخ الحديث لفظ نعم بلى ١٢ ق س

ورد الاكثر الروايات وهو مشكل لان نعم لتصديق ما سبق نفيا كان او اثباتا

مثل ان يقول لفلان

فيصير تقدير الكلام نعم لا يجزينى فيفسد المعنى ويتغير المقصود ويمكن

ان يجاب بانه يحتمل ان يكون نعم مستعارا عن بلى بقرينة المقام مقام التجوز دون المنع يؤيده الرواية الاخرى و يحتمل ان يكون الهمزة الداخلة على النفى بمعنى الانكار وانكار النفى اثبات فيكون نعم لتصديق الاثبات المستفاد من انكار النفى لا يفسد المعنى و لا يتغير المقصود (وهو قوله عم ما كانت) حيث يصير المعنى انك اذا قضيت دينه يجزيك فقالت نعم يجزى و لقايل ان يقول فعلى هذا يصح ان يكون نعم جوابا لقوله الست بربكم و قد صح عن ابن عباس رض انه قال لوقالوا نعم لكفروا و اجيب عنه بان قوله رضى الله عنه محمول على ان الاستفهام فى قوله الست بربكم بمعناه الحقيقى اما اذا كان بمعنى الانكار فلا نم الكفر ح اذ الكلام (الست بربكم) يصير مثبتا فيكون التقدير اكنت ربكم وح لايلزم الكفر بقولهم نعم جوابا له حيث يصير التقدير نعم انت ربنا والله اعلم بالصواب فقال صلى الله فدين الله تعالى اولى واحق اى اولى واحق بالقضاء هكذا وقع فى حديث آخر فى المصابيح وجه التمسك به ما اشار اليه الشيخ رح بقوله الحق رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج الذى هو دين الله تعالى فى حق الشيخ الفانى وهو الذى قريب الى الفناء بالحقوق المالية التى هى حقوق العباد واشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى علة مؤثرة فى الجواز اى فى جواز اداء الدين عن الغير وهى اى العلة المؤثرة فى الجواز القضاء اى قضاء الدين و هو موجود فى دين الله تعالى وهذا اى الحاق الفرع بالاصل وبيان العلة المؤثرة هو القياس الشرعى فثبت بالحديث ان القياس صحيح ولو لم يكن صحيحا لما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقائل ان يقول كيف يصح قياس دين الله تعالى على دين العباد و من شرط القياس ان يكون الفرع نظير الاصل وههنا ليس كذلك اذ المقصود فى حقوق العباد وصول الحق الى صاحبه كيف ما كان من النفس المديون او من غيره و لهذا اذا ظفر العبد بجنس حقه واستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل الاداء بخلاف دين الله تعالى فان المقصود فيه الابتلاء وذا لا يحصل الا باداء المديون نفسه فلا يكون دين الله تعالى نظير الدين العباد فكيف بقياس حقه تعالى

ما ۔ا بلفظ بعض حنفيه

على حقهم واجيب بان في الحديث دليلا ان اباها امرها بالحج لان النبى صلى
الله عليه وسلم قاس دين الله تعالى على ديون العباد وفى ديونهم انما
يلزم على الدائن ان يقبله اذا امر من عليه الدين بقضاء الدين اما اذا
لم يكن امره وقضى بغير امره فى الدائن بالخيار انشاء قبل وان شاء
لم يقبل فثبت انها كانت نائبة عن ابيها لاداء حقه واليا به فعل منه
فجعل اداء النائب كادائه بنفسه باعتبار النيابة الاترى ان الزكوة حق
الله تعالى ويتادى بنائب ولا فعل ممن عليه الزكوة من ان حق الله تعالى
فى العبادات المالية والبدنية فعل الاداء وههنا مزيد بحث ذكرته فى
شرح الحسامى فى بحث القضاء وروى ابن صباح وهو من سادات اصحاب
الشافعى فى كتابه المسمى بالشامل عن قيس بن طلق بفتح الطاء
و سكون اللام من اسماء الرجال عن ابيه طلق بن على رض انه اى طلق بن على
قال يا نبى الله تعالى ماترى اى ما تعتقد وماتحكم فى هذه الصورة فى
مس الرجل ذكره بعد ما توضاء يعنى اذا مس المتوضى بعد الوضوء ذكره ينقض
الوضوء ام لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل هو اى الذكر الا بضعة
منه اى قطعة لحم من الرجل وهذا هو القياس لانه صلى الله عليه وسلم
قاس هذا العضو على سائر اعضاء الرجال فانه لومس غيره من الاعضاء لاينتقض
الوضوء فكذا هذا ثم لما فرغ من الاخبار شرع فى بيان الاثار فقال وسئل
ابن مسعود رض عمن تزوج امراءة ولم يسم لها مهرا وقد مات عنها زوجها قبل
الدخول بها فاستمهل اى فطلب المهلة شهرا للتفكر والتأمل فى جواب المسئلة
ثم قال بعد التفكر وعدم وجدان النص فيه اجتهد فيه فى جواب هذه
المسئلة برأى فانكان الاجتهاد برأى صوابا فمن الله تعالى وانكان الاجتهاد
خطاء فمن ابن ام عبد الله كنى به عن نفسه اى فمنى وفى هذ الكناية مبالغة
فى استغفاره فقال ابن مسعود رض ارى لها اى لتلك المراءة مهر مثل نسائها
وفى بعض النسخ لا وكس فيها اى لا نقصان فيها ولا شطط ولا زيادة فحقق
القياس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فثبت حجية القياس بالاجماع

واشارة الصحابة ولا يقال ان الاثر يدل على صحة الاجتهاد دون القياس لانا نقول أن الاجتهاد فيما نحن فيه هو القياس الشرعى لما بينا من قبل فان قيل ابن مسعود كيف اجتهد مع وجود حديث مغفل بن يسار فى حادثة بروع انه مات عنها زوجها هلال ابن زمرة ولم يكن فرض لها مهرا ولا دخل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها قيل ان اجتهاده قبل ان بلغه الحديث فقد روى انه لما اجتهد قام مغفل بن يسار وقال انى اشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قضى فى بروع بمثل قضائك هذا فسرّ بذلك ابن مسعود سرورا لم يسر مثله قط لما وفق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فصل شروط صحة القياس خمسة احدها ان لا يكون القياس فى مقابلة النص اى لا يكون مخالفا للنص لان القياس ظنى فلا يصلح مقابلا للنص مخالفا له والمراد بالنص الكتاب والحديث والثانى ان لا يتضمن القياس تغير حكم من احكام النص لان تغير حكم النص ابطاله و الظنى لا يصلح ان يكون مبطلا للنص والمراد بالتغير تغير المعنى المفهوم من النص لغة دون تغير الحاصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورات التعليل اذ لا فائدة فيه الا لتعميم حكم النص و الثالث ان يكون المعدى اى الحكم المعدى من الاصل الى الفرع حكما يعقل معناه اى علة لان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة الاصل و اذا لم يفهم للنص معنى اى علة لا يتأتى اثبات القياس فان قيل ورد النص فى الصائم اذا اكل او شرب ناسيا غير معقول المعنى وانتم عديتم حكمه وهو بقاء الصوم الى الجماع قيل ثبت الحكم فى الجماع بدلالة النص لا بالقياس لان من سمع قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله تعالى وسقاك يفهم منه ان الناسى غير جانى على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته تعالى فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم حتى يصير جانيا والجماع مثله لان المجامع غير جانى على الصوم لانه غير قاصد فثبت الحكم الوارد ثمه و بالعبارة الجماع بدلالة النص لا بالتعليل فان قيل الجماع ليس فى معنى المنصوص عليه لان وقت الصوم وقت الاكل والشرب عادة فيبتلى فيه بالنسيان وهو

ليس بموقت الجماع عادة فلا يكثر فيه البلوى قيل ثبت المساوات بين
الاكل والجماع فى حكم الصوم لان السراية ثبت بنص واحد فورود النص
فى احدهما ورودا فى الآخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمروا فى العطية
سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان تنصيصا على ان يعطى عمرا درهما
ايضا والرابع ان يقع التعليل الحكم الشرعى لا لامر لغوى لان القياس حجة
شرعية فيتعرف به الحكم الشرعى دون الحكم اللغوى لان الشئ انما يعرف
به ما هو من اتباعه الاترى ان الدلائل النحوية لا يعرف بها احكام الشرع
نكذا بالقياس الشرعى لا يعرف الا ما يكون حكما شرعيا وعن ابن شريح
وجماعة من اصحاب الشافعى رح انه يجوز اثبات الاسامى بالقياس اللغوى
ثم يرتب الاحكام عليها وهو مذهب جماعة من اهل العربية والدليل
على فساد هذا النوع من القياس يأتى فى المتن والخامس ان لا يكون
الفرع منصوصا عنه لان التعليل ان كان على وفاق النص الذى وجد فى الفرع
فلا فائدة فيه لان النص يغنى عنه وان كان على خلافه وهو باطل لمناقضة
حكم النص هذا اختيار عامة المشائخ بلخ واختيار عامة مشائخ سمرقند
انه يجوز التعليل على موافقة النص وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص على
معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع فى الشرع والعقل
وزن تفاعل من العضد ۱۲
عن تعاضد الادلة وتاكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة
ای بازوی یکدیگر شدن ۱۲
واحاديث متعددة فى حكم واحد واملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص
والمعقول فى حكم واحد وقالوا هذه الحكم ثابت بالكتاب والسنة و
الاجماع والمعقول ولم ينقل عنهم نكير فكان اجماعا على جوازه كذا فى التحقيق
ای اعتراض على قول عامة مشايخ سمرقند ۱۲
ولقائل ان يقول لو كان فى غير الفرع نص لكان القياس مؤيد الحكم النص لا
ای كلامنا لا يكون الفرع منصوص عليه ۱۲
مثبتا وكلامنا فى الادلة المثبتة للاحكام بخلاف ما اذا ورد فى حكم واحد
لا اصل الحكم لان اصل الحكم ثبت بالنص ۱۲
ايات كثيرة واحاديث متعددة فان كلا منها مثبت للحكم لتساويها فكيف يكون
جواز التعليل على موافقة النص هو الاشبه فان قيل يرد على العامة انهم
قاسوا حرمة اللواطة على حرمة القربان حالة الحيض بعلة الاذى مع ان

حرمة اللواطة ثابتة بالكتاب والسنة اما الكتاب فالايات التى وردت فى شان قوم لوط واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم انا اخوف ما اخاف على امتى عمل قوم لوط وغيرذلك من الاحاديث قيل هذ الشرط فى القياس بعلة مستنبطة وحرمة اللواطة ثابتة بالقياس بعلة منطوقة وهو فى حكم دلالة النص وقيل ان تلك النصوص واردة فى حرمة اللواطة مع الرجال والغلمان واما اللواطة التى يثبت حرمتها بالقياس فهى اللواطة مع النساء وفيه نظر لان فى اللواطة مع النساء ايض وردت احاديث كثيرة فى المصابيح وغيره منها قوله صلى الله عليه وسلم من دخل بامرئته فى الدبر كبسه الله تعالى فى النار و منها قوله صلى الله عليه وسلم من دخل بامرأته فى الدبر لعنه الله تعالى يوم القيمة وهو انتن من الجيفة مثال القياس فى مقابلة النص فيما حكى ان الحسن بن زياد رح سئل عن القهقه فى الصلوٰة يعنى اذا قهقهه المصلى فى الصلوة هل ينتقض الطهارة ام لا وقال الحسن رح انتقضت الطهارة بالقهقهة فقال السائل لو قذف رجل محصنة فى الصلوة لا ينتقض به اى بالقذف الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية من القهقهة فى الصلوة لان بالقذف يتعلق الحد وبالقهقهه لا يتعلق الحد وقيل ان القذف من الكبائر والقهقهة من الصغائر فكيف ينتقض بالقهقهة وهى اى القهقهة دونه اى القذف فهذا اى قول السائل قياس فى مقابلة النص يعنى لو قيل ان القهقهة غير ناقض قياسا على القذف لزم القياس فى مقابلة النص وهو حديث الاعرابى الذى فى عينيه سوء وقد سبق فى قسم السنة فى التقسيم الرابع ولا يقال هلا ينتقض الطهارة بالقذف فى الصلوٰة قياسا على القهقهة فيها لكونه اعظم جناية منها لانا نقول شرط القياس ان يكون المعدى حكما يعقل معناه و حديث القهقهة ورد غير معقول المعنى لان انتقاض الطهارة انما يكون بخروج النجاسة ولا تكون فى القهقهة خروج النجاسة فان قيل فلم يثبت الانتقاض به بدلالة حديث القهقهة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الكفارة فى الاكل والشرب عامدا بدلالة النص الوارد فى الجماع وان كان غير معقول المعنى وكما يبقى الصوم بالجماع ناسيا بدلالة النص الوارد فى الاكل وان كان غير

معقول المعنی قیل الحکم فی غیر المنصوص علیه انما یثبت بالدلالة والقیاس اذا کان الحکم فی المنصوص ثابت علی وفاق القیاس کما تری فی جمیع امثلة الدلالة والقیاس اما اذا کان الحکم فی المنصوص ثابتا بخلاف القیاس لا یتعدی الی غیره لا بطریق الدلالة ولا بطریق القیاس وان کان ذلک الغیر فی استدعاء ذلک الحکم اقوی منه الا اذا کان ذلک الغیر فی معنی المنصوص من کل وجه فح یثبت حکم المنصوص فی غیره بطریق الدلالة لا بالقیاس کالاکل والشرب فانهما فی معنی الجماع من کل وجه فی الاباحة والحضر والکمال والقصور فیلحق بعضها بالبعض عندنا اذا وجدت فی بقاء الصوم فی حالة النسیان وفی الکفارة فی حالة العمد بخلاف مانحن فیه فان الحکم وهو انتقاض الطهارة فی المنصوص علیه وهو القهقهة ثبت بخلاف القیاس لما ذکرنا ولیست القذف فی معنی القهقهة من کلوجه ولایثبت الانتقاض فی القذف بطریق الدلالة وان کان فی استدعاء ذلک الحکم اقوی من القهقهة کذا فی الکافی شرح البزدوی فاحفظه فانه کلام لطیف فان قیل فلم لایثبت الانتقاض بطریق الاحتیاط کما یثبت الفدیة فی الصلوة فی حق الشیخ الفانی لان حدیث الحدیث القهقهة فی الصلوة یحتمل ان یکون معلولا بمطلق الجنایة التی توجد فی قذف المحصنة فی الصلوة ایضا لانه نظیر القهقهة فی معنی الجنایة بل اشد منها لوجوب الحد به لا بها ویحتمل ان لایکون معلولا بمطلق الجنایة بل یکون معلولا بالجنایة التی وهی مقصورة علی القهقهة فلما احتمل الوجهین وجب ان یحکم بانتقاض الطهارة به عملا بالوجه الاول علی سبیل الاحتیاط قیل لو اعتبر هذا الاحتمال یلزم المنع من الصلوة مع الطهارة علی تقدیر ان لا یکون الانتقاض بالقهقهة معلولا بمطلق الجنایة اذا قذفها فی الصلوة ولم یجد ماء طاهرا ولا ترابا نظیفا وفیه بأس عظیم فلم یکن هذا ما قلنا فی الفدیة فی الصلوة کذا فی المستوفی حاصل الجواب ان هذا الاحتیاط یعارضه احتیاطا آخر لما قلنا ان هذا الحکم لو کان مشروعا فقد صار مؤدی والا فلیس به بأس وفیه نظر لان الاحتمال

عه بخلاف الاحتیاط فی الصلوة فانه سالم ان معارض احتیاطا آخر

عدم وجدان الماء الطاهر والتراب النظیف بعید غیرناش عن الدلیل له فالحق ان یقال لو اعتبر هذا الاحتمال یلزم المنع عن الصلوة مع الطهارة علی تقدیر ان یکون الانتقاض بالقهقهة معلولا بمطلق الجنایة اذا قذفها فی الصلوة و قد شرعها فی ضیق الوقت بحیث لو اشتغل بالوضوء او التیمم یخرج الوقت فتفوت عنه الاداء وفیه باس عظیم والله اعلم بالصواب وکذلک اذا قلنا جاز حج المراءة مع المحرم بالاتفاق فیجوز حج المراءة مع الامینات ای مع النساء الصالحات بالقیاس علیه کما هو مذهب الشافعیؒ والجامع وقوع الأمن من الفتنة مع المحرم ومع النساء الصالحات کان هذا قیاس بمقابلة النص وهو قوله صلی الله علیه وسلم لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الاخر ان تسافر فوق ثلثة ایام ولیالیها الا ومعها ابوها اوزوجها او ذو محرم منها وجه المقابلة ان الشارع حرم المسافرة علی العموم واستثنی منه المسافرة مع الشخصین زوج ومحرم فکان المسافرة مع غیرهما داخلة تحت التحریم علی الاطلاق سواء کانت مع الرجل اومع المراءة الامینة اوغیرها وللخصم ان یقول امینة الحق بهما فکانت فی معناهما ومثله لابعد مخالفة النص کما فی قوله صلی الله علیه وسلم انما الوضوء علی من نام مضطجعا الحقت صورة الاتکاء بالاضطجاع مع ان کلمة انما للحصر و مثاله الشرط الثانی وهو ما یتضمن تغیر حکم من احکام النص فان قیل الثانی مالا یتضمن التغیر قبل معناه و مثال فوات الشرط الثانی علی حذف المضاف مایقال والقائل به الشافعیؒ النیة شرط فی الوضوء بالقیاس علی التیمم لان کلواحد منهما عبادة فان هذا القیاس یوجب تغیر اٰیة الوضوء من الاطلاق الی القید وکذلک اذا قلنا الطواف بالبیت صلوة بالخبر فیشترط له الطهارة و ستر العورة کالصلوة کان هذا قیاسا یوجب تغیر النص الطواف من الاطلاق الی التقید وقد مر البحث عن مسئلة النیة والطواف فی فصل المطلق والمقید فان قیل انتم غیرتم حکم النص الزکوة بالتعلیل فان النص اوجب الشاة فی الزکوة

بصورتها او معناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة و فسرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في خمس من الابل شاة و في اربعين شاةً شاةٌ او امثالها فصار كان الله تعالى قال انما الشاةُ للفقير وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في سائر حقوق العباد وقد استعظتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بكونها مالا متقوما حيث جوزتم دفع القيمة في الزكوة فكان هذا تغيراً لموجب النص لا بتعدية الحكم لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة لان يسعه تركها الى غيرها وهو القيمة قيل انما اسقطنا حقه في صورة باقتضاء النص لا بالتعليل لما بينا من قبل ان الله تعالى وعد ارزاق العباد اى الفقراء اى حوائجهم وكفايتهم بقوله تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب لنفسه ما لا مسمىً معينا على الاغنياء وهو الشاة والابل والبقر بالنص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بايفاء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذالك العين بقوله خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم والمال المسمى لا يحتمل ايفاء تلك المواعيد مع اختلافها لاحتياج البعض الى كذا و البعض الى غيره وذلك لا يوجد في عين الشاة فكان اذنا بالاستبدال ضرورةً ليكون المصروف الى كلواحد منهم عين الموعود له كالسلطان يَعِدُ لاوليائه مواعيد مختلفة كتبها باسمائهم ثم يامر واحدا من وكلائه بايفاء تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة فان قيل فاذا كان جواز الاستبدال ثابتا بالنص فما فائدة التعليل قيل ان جواز الاستبدال وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير باعتبار كونه مالا متقوما و قد يكون بما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له والصلاحية حكم آخر سوى جواز الاستبدال فان قيل النص المقتضية بجواز القيمة يقتضي ثبوت الصلاحية في القيمة ايضا لان القيمة لا يصلح لكفاية الفقير الا بعد ان

كما يقتضي جواز الاستبدال ١٢

يكون صالحة للصرف الى الفقير فكان التعليل خاليا عن الفائدة لانه تعليل لاثبات حكم ثبت بالنص قيل النص يقتضى جواز القيمة باعتبار كونها كفاية ورزق للفقير والرزق والكفاية كما يقع بمال صالح يقع بمال خبيث الاترى الحرام يقع به الكفاية ويكون رزقا على مذهب اهل السنة والجماعة وح لايكون النص المقتضى لجواز القيمة مقتضيا ثبوت الصلاحية كذا فى مجمع الحواشى وفيه نظر لان الشارع لما امر بصرف الشاة الى الفقير بقول ردها فى فقرا يُهم على انها صالحة للصرف اليه اذ لو لم يكن صالحة لما امر بصرفها الى الفقراء لان امر الشارع لا يتناول الحرام فكان النص المقتضى لجواز القيمة مقتضيا لثبوت الصلاحية فكان التعليل خاليا عن الفائدة بعده و مثال فوات الشرط الثالث وهو ما لا يعقل معناه كاينٌ فى جواز التوضى بنبيذ التمر فانه ثبت بالحديث فقد روى انه صلى الله عليه وسلم توضاء به حين لم يجد الماء وقال تمرة طيبة وماء ها طهور على خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة و لهذا لم يسبق الى الفهم عند اطلاق اسم الماء حتى لو امر احد باتيان الماء فجاء بنبيذ التمر يخطاء عادة وليس ايضا فى معنى الماء لانه ليس بقالع كالماء فان قيل الحديث يخالف قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه اثبت الانتقال الى التراب عند فقدان الماء المطلق قيل الحديث بعبارته يقتضى جواز التوضئ نبيذ التمر والآية باشارته يقتضى عدم جواز التوضى بنبيذ التمر فترجحت العبارة على الاشارة وهذا الخبر من المشاهير ويجوز تقييد اطلاق الكتاب بمثله كذا قيل وفيه نظر لان العبارة ما ثبت بالنظم والحديث انما يدل على جواز التوضى بنبيذ التمر بطريق الالتزام لا بالنظم لان الشرع لما ثبت ان ماءه طهور ثبت من ضرورته جواز التوضى به واجيب بان قصة الحديث تدل على ان سوق الكلام لبيان جواز التوضى بنبيذ التمر لا لبيان طهوريته او نقول لما ثبت طهوريته بعبارة الحديث ومن لوازمه جواز التوضى فكان ما ثبت من لوازم العبارة ملحقا بها لان الشئ اذا ثبت يثبت مع لوازمه وتوابعه

فانه اى فان الشان لوقال احد جاز بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمرا وقال احد لو شبح فى الصلوة اى شق راسه بان رماه انسان بحجر فسال منه دم او احتلم فبنى على صلوته بعد الوضوء بالقياس على اذا سبقه الحدث لايصح جواب قوله لوقال لان الحكم فى الاصل اى فى الحديث لم يعقل معناه اى ثابت بالنص على خلاف القياس لان الحديث ينافى الصلوة ولاصلوة الا بالطهاره والشئ لا يبقى مع منافيه فاستحال تعديته الى الفرع اى الى الشبح و الاحتلام فان قيل هذا الحكم هو البناء ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم من قاء اور عف او امذى فى صلوته فليبن على صلوته ما لم يتكلم وهو وارد فى القئ والرعاف وللذى والبناء فى سائر الاحداث ثابت بالقياس عليها فلولم يكن الحكم معقول المعنى لم يتعدى الى غيره قيل ذلك ثابت بطريق الدلالة لابطريق القياس لان غير القئ والرعاف من الخارج من غير السبلين مما يسبقه كثير الوقوع كالقئ والرعاف بل سابق واكثر وقوعا منها فثبت الحكم فيه دلالة والشبح انما يحصل بقصد من غيره والاحتلام لا يكثر وقوعا مع ان فيه عملا كثير كذا قالوا و بمثل هذا قال اصحاب الشافعىؒ قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فاذا افترقتا بقيتا على الطهاره بالقياس على ما اذا وقعت النجاسة فى القلتين فى انه لا يتنجس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لا يَحْتَمِلُ خبثا اى لا يحتمل نجسا والقلتان عندهم خمس قرب وكل قربة خمسون منا فيكون الجملة مأتين وخمسين منا لكنا نقول هذ القياس غير صحيح لان الحكم لو ثبت فى الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة فى القلتين كان غير معقول معناه لان بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة مما لا يعقل معناه و انما قال لو ثبت فى الاصل اشارة الى ان هذا الحديث ليس بحجة لان فى ثبوته لانه ضعفه ابوداؤد وهو كان من ائمة الحديث يرجع اليه فى تحقيق الحديث و لانه روى ان ابن عباسؓ وابن زبيرا مر بنزح ماء زمزم اذا وقعت فيه النجاسة ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليها فعلم انه شاذ

له الشبح بفتحتين كالسر و سر را تحقيق كردن از دور بنظر آيد ۱۲ م

فی حادثة تعم به البلوی فیرد کخبر الوضوء مما مسه النار والقلتة ایضا
مواسم مشترك فانه رأس الجبل والجرة وغیرها ولذا قال المصنف رح
هذ الحدیث غیر مسلم وعلی تقدیر التسلیم فالقیاس لا یصح ومثال فوات
الشرط الرابع وهو ما یکون التعلیل لامر شرعی لا لامر لغوی فی قولهم
ای قول اصحاب الشافعی رح المطبوخ المنصف وهو ما طبخ من العصیر حتی
ذهب نصفه خمر لان الخمر انما کان خمرا لانه یخامر العقل ای یستره
وغیره ای غیر الخمر من المنصف ایضا یخامر العقل ایضا فیکون خمرا بالقیاس
فیجری علیه احکام الخمر وعندنا هو لیس بخمر وانما الخمر هو النئ
من ماء العنب اذا صار مسکرا بالغلیان والاشتداد وهو اسم خاص باطباق
اهل اللغة وحرمته فوق حرمة غیره من الاشربة المحرمة وهی المثلث و
المنصف ونقیع الزبیب ونقیع التمر اذا غلی واشتد ولهذا یکفر مستحل
الخمر ولا یکفر مستحل غیرها ویجب الحد بشرب قطرة من الخمر ولا یجب
بشرب غیرها من الاشربة الا ان یسکر والسارق انما کان سارقا لانه ای
السارق اخذ مال الغیر بطریق الخفیة وقد شارکه ای السارق النباش
فی هذ المعنی وهو اخذ مال الغیر بطریق الخفیة فیکون النباش سارقا
بالقیاس علی السارق لوجود معنی السارق فیه فیجری علیه حکم السارق
وهو القطع وعندنا هو لیس بسارق فلا یجری علیه حکم السارق وقد
سبق فی بحث الخفی وهذا ای اثبات الاسم بالقیاس من الخصم مع
اعتراف ای الخصم ان الاسم ای اسم الخمر والسارق لم یوضع له للمنصف
والنباش فی اللغة فیکون اثبات اسم الخمر والسارق والمنصف والنباش
قیاسا لغویا فیه دفع وهم من یتوهم ان اطلاق اسم الخمر علی المنصف واسم
السارق علی النباش عند الخصم بطریق الوضع لا بطریق الوضع لا بطریق القیاس
والدلیل علی فساد هذا النوع من القیاس ان العرب یسمی الفرس ادهم
لسواده ای الفرس وکمیتا لحمرته ای الفرس ثم لا یطلق هذا الاسم ای شیء
الادهم والکمیت علی الزنجی لسواده والثوب الاحمر لحمرته ولو جرت

المقايسة في الاسامي اللغوي يجاز ذلك اي اطلاق الادهم على الزنجي والكميت على الثوب بطريق القياس لوجود العلة وهي السواد والحمرة ولم يجز ذلك بالاجماع فلم يجز المقايسة في اللغات فان قيل التأمل في معاني اللغة يقتضي ان يثبت اسم الخمر مثلا على سائر الاشربة لان الخمر انما يسمى بذلك الاسم لانه يخامر العقل وسائر الاشربة يخامر العقل كالخمر فيصح اطلاق اسم الخمر عليها ولهذا جوزتم ايضا اسم الاسد على الشجاع للشجاعة المشتركة بينهما قيل نحن لا ننكر ثبوت اسم الخمر لسائر الاشربة مجازا بالتأمل في معاني اللغة ولذلك جوزنا اطلاق اسم الاسد على الشجاع - للشجاعة المشتركة بينهما وانما ننكر التسمية مجازا بالمعاني الشرعية مثل كونه نجسا او متعلق العقوبة لان الكلام في شرط القياس الشرعي ولان هذا النوع من القياس يؤدي اي يفضي الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك اي تأدية ابطال الاسباب الشرعية ثابت لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام وهو القطع فاذا علقنا وفي بعض النسخ وقع عللنا مكان علقنا الحكم بما هو اعم من السرقة وهو اخذ مال الغير على طريق الخفية تبين اي ظهر ان السبب كان في الاصل معنى هو غير معنى السرقة لان الاعم غير الاخص وكذلك اي ومثل ما جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام جعل الشرع شرب الخمر وهو النيئ من ماء العنب اذا غلي واشتد سببا لنوع من الاحكام وهو الحد فاذا علقنا الحكم بامر هو اعم من الخمر وهو ما يخامر العقل تبين ان الحكم في الاصل اي في الخمر كان معلقا بغير الخمر لما مر ولقائل ان يقول هذا التعليل منقوض بسائر الاقيسة لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق الحكم بامر اعم من المنصوص وغيره وذلك لان اثر القياس في تغير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله على ما عرف وايضا له ان يقول هذا التعليل منقوض بالدلالة يا ثرها كالقطع في الطرار مثلا وجوابه ظاهر ومثال فوات الشرط الخامس وهو ما يكون الفرع منصوصا عليه كما يقال والقائل به الشافعي رح اعتاق الرقبة الكافرة

فى كفارة اليمين و الظهار لايجوز بالقياس على كفارة القتل فان الايمان
شرط فى رقبة كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة والجامع
ان كلا منهما جنس واحد قلنا هذ القياس فاسد لان من شرائط القياس
ان لايكون الفرع منصوصا عليه وهذا منصوص بالنص المطلق ولوجامع
المظاهر فى خلاله اى فى اثناء الاطعام يستانف الاطعام بالقياس على
الصوم فانه يستانف لوجامع فى خلاله لقوله تعالى فان لم تجد فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا والجامع ان كلا منهما كفارة ظهار
قلنا هذا القياس لا يجوز لان النص فى الاطعام مطلق عن قيد المسيس و
ذلك النص وهو قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
و قد سبق فى بحث المطلق و المقيد ويجوز للمحصر ان يتحلل بالصوم
اذا لم يجد الهدى بالقياس على المتمتع فانه اذا لم يجد الهدى يتحلل
بالصوم اى بصوم ثلثة ايام فى الحج اخرها يوم عرفة وسبعة اذا رجع
لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة والجامع هو العجز عن الهدى قلنا هذا القياس غير صحيح لان
الفرع منصوص عليه وهو قوله تعالى ولا تحلقوا رأوسكم حتى يبلغ الهدى
محله فيبقى محرما والمتمتع اذا لم يصم فى ايام التشريق بصوم بعدها اعلم
ان المتمتع اذا لم يجد الهدى عليه صيام ثلثة ايام اخرها يوم عرفة
و سبعة اذا رجع تلك عشرة كاملة فان فاته الصوم لم يجز الا الدم
وقال الشافعى رح اذا فاته الصوم الى عرفة لم يجز الصوم فى ايام التشريق
لانه منهى عنه فاذا لم يصم فيها بصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان
والجامع ان كلا منهما صوم مؤقت فاتت عن وقت قلنا هذا القياس لا
يصح لان الفرع منصوص عليه لما روى عن عمر رض ان رجلا قال له تمتعت
ولم اصم حتى اذا مضى يوم عرفة فقال عليك الهدى فقال لا اجد فقال
سل من قومك فقال ما ههنا احد من قومى فقال عمر رض لغلام له اعط ثمن
شاة فان قيل هذا قول برائ الصحابى وليس بنص حتى يترك به القياس

عند ابى حنيفة رح

امر من السوال

الا ترى ان ارباب المذاهب يخالفونهم كثيرا بالرائ فى مسائل الفقه قيل الاثر كالخبر فيما لا يعقل بالرائ على المختار لانه محمول على السماع و التوقيف عن الرسول صلى الله عليه وسلم فصّل لما فرغ عن بيان لشرائط القياس شرع فى بيان تعريفه و ركنه وهو العلة فقال فى بيان الاول القياس الشرعى احتراز عن قياس اللغوى وهو قياس اهل النحو وعن العقلى وهو قياس اهل الحكمة والكلام و المنطق وهو ترتب الحكم اى بناءه المنصوص عليه اى فى المقيس على معنى اى على وصف هو علة لذلك الحكم فى المنصوص عليه اى فى المقيس عليه فان قيل القياس هو تعديه الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة اما ترتب الحكم فى الاصل على العلة فهو تعليل لا قياس فكيف يستقيم قوله هو ترتب الحكم على معنى قيل قوله فى غير المنصوص يتعلق بقوله ترتب الحكم ثم اعلم ان القائسين اختلفوا فى ان ان الحكم فى المنصوص عليه يثبت بعين النص اوبالعلة التى فى النص قال مشائخ العراق الحكم فى المنصوص عليه ثبت بعين النص لا بالعلة و انما العلة وضعت دلالته على ثبوت الحكم فى الفرع وقال مشائخ سمرقند ان الحكم ثبت بالعلة التى كانت فى النص لا بالنص فمتى وجد مثله فى موضع آخر يتعدى اليه و انما النص لمعرفة الحكم لا ثبوته وهو قول الشافعى رح فعلى هذا قوله ترتب الحكم الى آخره اشارة الى القول الثانى ثم قال فى بيان الثانى يعرف كون المعنى علته بالكتاب و بالسنة و بالاجماع وبالاجتهاد و بالاستنباط عطف تفسيرى و فيه بحث فان شرط البيان ان يكون اشهر و اعرف من المتبوع و ههنا على العكس فان الاجتهاد اشهر واعرف من الاستنباط فكيف يكون الاستنباط تفسيرا للاجتهاد واجيب بان اشتراط كون البيان اشهر من المتبوع قول بعض النحاة و الجمهور على ان ذلك ليس بشرط لان البيان للايضاح و ربما يحصل ذلك بالاجتماع وان لم يكن التابع اوضح و انما يعرف كون المعنى علة بالحجج المذكورة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع

(حواشی بین السطور: للايرد الاعتراض ۱۲ — ای قول المصنف ۱۲ — بين التابع والمتبوع اى بين المفسر والتفسير ۱۲ — من المتبوع ۱۲)

اياه علة فلم يكن بد من دليل يعرف به صحته و اعتباره فی الشرع وذلك ان يظهر اثره فی موضع من المواضع بالحجج المذكورة وقال الشارح اعلم ان الاصل فی المنصوص التعليل عند العامة لكنهم اتفقوا على انه لا يصح التعليل بجميع اوصافها لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف فی الحكم فان التركی و الهندی و نحوهما سواء فی قوله صلی الله علیه وسلم للمجامع فی نهار رمضان اعتق رقبة ولا اثر لهما فی ايجاب عتق رقبة وكذا وصف الحرية و وقاع الاهل حتی يجب الكفارة علی العبد بالزنی وبوطی الامة والتفقوا ايض علی انه لايصح بای وصف شاء المعلل من غير دليل فاذن لا بد من دليل يعرف به كون المعنی علته وهو اما الكتاب او السنة او الاجماع او الاجتهاد و مثال العلة المعلولة بالكتاب كثرة الطواف - فانها ای كثرة الطواف جعلت علة لسقوط الحرج فی الاستيذان بيانه ان الله تعالی امر بان يستاذن المملوكون و الذين لم يبلغوا الحلم من الاحرار فی ثلث اوقات من قبل الصلوة الفجر و حين تضعون ثيابكم من الظهيرة و من بعد الصلوة العشاء واسقط الاستيذان بعد هذ الاوقات فی قوله تعالی ليس عليكم و لا عليهم جناح من بعدهن ای لا اثم عليكم ولا عليهم فی الدخول فی غير هذه الاوقات الثلثة وبين علته بقوله طوافون عليكم خبر مبتدا محذوف والجملة معللة ای لانهم طوافون عليكم لحوائج البيت بعضكم مبتداء خبره قوله علی بعض تقديره بعضكم طائف علی بعض فحذف طائف لدلالة طوافون عليه يعنی ان لكم ولهم حاجة الی المخالطة و المداخلة بما يطوفون عليكم للخدمة و تطوفون عليهم للاستخدام فلو جزم الامر بالاستيذان فی كلوقت لافضی الی الحرج ثم اسقط رسول الله صلی الله عليه وسلم نجاسة سور الهرة بحكم هذه العلة و هی كثرة الطواف فيه بيان و تاييد ان كثرة الطواف علة لهذ الحكم حيث علل رسول الله صلی الله عليه وسلم حرج نجاسة سور الهرة بهذه العلة فقال صلی الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين

علیکم ای من العبید الطوافین والطوافات ای من الجواری الطوافات فقاس اصحابنا ما یسکن فی البیوت کالفارة والحیة علی الهرة بعلة کثرة الطواف ولقائل ان یقول ان سقوط النجاسة عن سؤر الهرة ثبت بالحدیث مخالفا القیاس اذ القیاس یقتضی نجاسة لانه مختلط باللعاب واللعاب متولد من اللحم ولحمها نجس لقوله صلی اللہ علیه وسلم الهرة سبع ومن شرائط القیاس ان یکون المعدی حکما یعقل معناہ کما مر فکیف قاس اصحابنا سؤر مایسکن فی البیوت علی سؤر الهرة فاجاب عنه البعض بان لکثرة الطواف تأثیرا فی سقوط النجاسة عن سؤر الهرة دفعا للحرج لانها تدخل فی المضائق والمداخل فلا یمکن الاحتراز عنها ولاصون الاوانی عن سؤرها فلو قیل بنجاسة سؤرها لافضی الی الحرج وهذا امر معقول من هذا الوجه وان کان غیر معقول من وجه آخر وفیه نظر لان ماثبت ضرورة دفع الحرج لوکان معقولا لجاز القیاس علی کل ما هو مستحسن بالضرورة او الاثر بعلة الضرورة ولم یجز علی ما عرف فعلم ان تأثیر کثرة الطواف فی سقوط النجاسة عن سؤرها لیس بمعقول اصلا وانما هو مستحسن بالاثر بعلة ضرورة دفع الحرج فکیف یصح القیاس فالاولی ان یجاب بان ما هو مستحسن بالضرورة او بالاثر بعلة الضرورة لایجوز تعدیته الی ما لاضرورة فیه واما التعدیة الی ما فیه ضرورة فجائز کذا یفهم من بعض شروح الهدایة فان قیل ینبغی ان یسقط النجاسة عن سؤر الکلب قیاسا علی سور الهرة بعلة کثرة الطواف قیل لانسم ان الکلب یطوف بالبیت مثل طواف الهرة لما ذکرنا انها تدخل فی المضایق والمداخل بل تدخل فی الفراش حالة النوم وینام مع النائم فلا یمکن التحرز عنها ولاصون الاوانی عن سؤرها بخلاف الکلب فانه لایدخل فی هذہ المواضع فکانت الضرورة فیه دونها فی الهرة فلو اثبتنا الطهارة فی السؤرها بالقیاس لکان اثباتا لها من غیر علة جامعة بین الاصل والفرع ولو سلم ذلک فنقول ان القیاس ذلک الا ان النص ورد بخلافه وهو قوله صلی اللہ علیه وسلم

طهارة اناءكم اذا ولغ الكلب ان يغسل ثلثا فيكون هذ القياس بمقابلة النص وهو غير جائز ولقائل ان يقول سقوط النجاسة عن سؤر سواكن البيوت ثبت بدلالة سقوط النجاسة عن سؤر الهرة لا بالقياس فكيف يستقيم قوله فقاس اصحابنا؄ واجيب بانه ثابت بالقياس بالعلة المنطوقة وانه قياس من حيث الصورة وانكانت دلالة من حيث المعنى وكذلك اى و مثل العلة المعلومة بالكتاب والسنة قوله تعالى بعد ان رخص للمريض و المسافر الافطار يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر حيث بين الشرع بهذه الآية ان للمريض والمسافر لتيسير الامر عليهم بان يتساوى الافطار و الصوم عندهم ليتمكن بدل من قوله لتيسير الامر من تحقيق اى بقدر و على تحقيق ما يترجح منهما فى نظرهم من الاتيان بوظيفة الوقت اى الصوم ان اختار و اتيسيرا لصوم موافقة المسلمين لان البلية اذا عمت طابت او تاخيره اى وظيفة الوقت الى ايام آخر ان اختار و اتيسير الافطار بمشقة السفر والناس فى الاختيار متفاوتون فصار التخيير بين الصوم و الافطار لطلب التيسر يختار العبد ماهو اليسر عنده من الصوم و الافطار بخلاف الصلوة فان اليسر فيها متعين فى القصر فلا يجوز فيه التخيير بين القصر و الاكمال فان قيل فى الاكمال فضل ثواب فلم يكن اليسر متعينا فى القصر قيل لانم ان فى الاكمال فضل ثواب لان الثواب فى اداء ما عليه لا فى الطول و القصر الا ترى ان ظهر المقيم لا يريد على فجره ثوابا او يقال ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصح بناء على حكم الآخرة كذا قالوا وفيه نظر لانه منقوض بمسئلة الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان حيث بنوا فيها الاختيار الذى هو حكم الدنيا على الثواب هو حكم الآخرة حيث قالوا ان المكره مخير بين الاخذ بالعزيمة وبين الاخذ بالرخصة لان الرفق كما يتحقق فى الرخصة كذلك يتحقق فى العزيمة لانها تضمنت ثواب الشهادة فيكون فيه تيسير الامرين من هذ الوجه باعتبار هذ المعنى وهو ان الافطار للمريض و المسافر تيسير للامر عليهم قال ابو حنيفة؄ المسافر اذا نوى فى ايام رمضان واجبا اخر يقع عن

فى الصدر كل محذوف اى كل ملك اذا لم يكن صاحب هيئة وعطاء الى المستحقين والمساكين فدعه واتركه ولا [illegible]
[illegible]

واجب آخر لانه اى لان الشان لماثبت له اى للمسافر الترخص بمايرجع
الى مصالح بدنه اى المسافر وهو الافطار فلان يثبت له اى للمسافر
ذلك اى الترخص بما يرجع الى مصالح دينه اى للمسافر وهو اخراج
النفس عن عهدة الواجب اولى ولقائل ان يقول ماذكرتم قياس اودلالة
ولا سبيل الى الاول لان العزيمة ثابت بالدليل القطعى فلا يثبت الرخصة
بالقياس لانه ظنى والرخصة لايثبت الا بدليل يساوى دليل العزيمة وكذا
لثانى لان الثابت بالدلالة هو الذى يصير معلوما بمعنى اللغة حتى استوى
فيه الفقيه وغيره وتعلق الرخصة بغير الشرط مما اشتبه على ابى يوسف رح
و محمّد رح مع علو طبقتهما (اى درجتهما) فكيف يكون هذا من باب الدلالة واجيب بانه
دلالة لانه ثابت بمعنى اللغة والشرط فى الدلالة ان يكون المعنى الـــذى
تعلق به الحكم المنصوص ثابت لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون
الثابت بهذ النص فى غير موضع مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط كمـــا
سبق فانّ قيل اذا ثبت شرعيتُهُ واجب آخر فى حق المسافر بعد الشروع
فى هذا الوقت فينبغى ان لايصح صوم رمضان فى حقه بمطلق النية قبل
ثبوت شروع شرعيةِ واجبِ آخر على تقدير الا قبال على الترخص والاعراض
عن العزيمة ولا يتحقق ذلك الا بالافطار او نية صوم آخر فاذا لم يعرض
عنه عاد الامر على العزيمة يصح صومه عن فرض الوقت بمطلق النية فكذا
ههنا و مثال العلة المعلومة بالسنة فى قوله صلى الله عليه وسلم ليس
الوضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على
من نام مضطجعاً فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله فلا يعرى
عن خروج ما اعتاد جعل النبى صلى الله عليه وسلم استرخاء المفاصل علته
نقض الوضوء لان الفاء فى قوله صلى الله عليه وسلم فانه اذا نام استرخت مفاصله
انما يذكر لبيان العلة فى كلامهم كما فى قولهم اذا مَلِكٌ لم يكن ذاهبة
فدعه فان ملكه ذاهبةٍ وكذلك كلمة إن يذكر لبيان العلة كما فى قوله
بكريا صاحى قبل الهجير ان ذلك النجاح فى التكبير فيتعدى الحكم وهو

انتقاض الوضوء بهذه العلة وهی استرخاء المفاصل بالقیاس الی النوم مستندا او متکیا الی شئ لو ازیل عنه ای عن النائم لسقط قید به لانه لو کان بحال لو ازیل عنه لا یسقط لا ینتقض الوضوء وکذلک یتعدی الحکم وهو انتقاض الطهارة بهذه العلة الی الاغماء والسکر فانهما فوق النوم مضطجعا فی استرخاء المفاصل فیکونان ناقضین للوضوء فان قیل الاسترخاء التام ربما لا یحصل بالاغماء والسکر لاسیما حالة القیام والرکوع والسجود لبقاء الاستمساک فکیف یکونان فوق النوم مضطجعا قیل معناه ان زوال المسکة الحاصلة بسبب الغفلة الحاصلة بالاغماء والسکر اکثر من الاسترخاء بالنوم نظیره قولهم الصیف احر من الشتاء ای ابلغ فی حره من الشتاء فی برده او یقال ان ماذکرتم قیاس جلی ای ظاهر وما ذکرنا قیاس خفی هی استحسان فافهم وکذلک ای ومثل العلة المعلومة بالسنة فی الحدیث المذکور قوله صلی الله علیه وسلم لامراءة مستحاضة سالت عنه عم علن دم استحاضة توضئ وتصلی وان قطر الدم علی الحصیر قطرا فانه دم عرق انفجر جعل انفجار الدم علة لوجوب التوضئ عند ارادة الصلوة فیتعدی الحکم بهذه العلة وهی انفجار الدم الی الفصد والحجامة فان قیل سبب وجوب الوضوء ارادة الصلوٰة والحدث شرط علی ما عرف فکیف یقال ان انفجار الدم علة لوجوب التوضی قیل الشرط یضاف الیه الوجود وهو فی حق الوجود بمنزلة السبب فی حق الوجوب والنبی صلی الله علیه وسلم علل ایجاب الطهارة بدم وجوداو عدما لا وجوبا فان قیل هذا لیس بعلیل منه علیه السلام لایجاب الطهاره بدم الاستحاضة بل لبیان انه لیس بدم الحیض قیل قال صلی الله علیه وسلم اولاً لیست بحیضة وهذ اللفظ کاف لهذ المقصود فلا بد من ان یحمل قوله فانه دم عرق انفجر علی فائدة جدیدة ولیس ذلک الا لبیان علة الحدث الموجب للطهارة ومثال العلة المعلومة بالاجماع فیما قلنا الصغر علته لولایة الاب فی حق الصغیر فیثبت الحکم فی حق الصغیرة بالقیاس لوجود العلة

وهى الصغر و هذا لان الصغير عاجز عن القيام بمصالحه فلذا جعل للولى ولاية عليه يقوم باموره فان قيل قد ذكر فى كتب اصحابنا ان عند الشافعى العلة فى هذه المسئلة هى البكارة و لهذا لايجعل للاب ولاية على الثيب الصغيرة و اثبت له الولاية على البكر البالغة لوجود البكارة فى هذه دون تلك فَاَنّٰى يَصِحّ اى كيف ثبوت علته الصغر بالاجماع قيل سلمنا انه كذلك فى الصغيرة لكنه انا جعلنا الصغر علته فى الصغر لانه مولىً عليه على الاطلاق بالاجماع فثبت ان ولاية النكاح فى حقه بعلة الصغر لا غير كذا ذكر الشارح والحق ان هذ السوال لم يتوجه على كلام الشيخ اصلا فافهم والبلوغ عن عقل كلمة عن بمعنى مع اى البلوغ مع عقل فيه احترازعن البلوغ مع جنون علة الزوال ولاية الاب فى حق الغلام فيتعدى الحكم وهو زوال الولاية الى الجارية بهذه العلة وهى البلوغ عن عقل و انفجار الدم علته انتقاض الطهارة فى حق المستحاضة لان الشرع امرها بالتوضى و ذلك لايستقيم الا بعد انتقاض الطهارة الى غيرها اى غير المستحاضة اى الى من به سلس البول والرعاف الدائم لوجود العلة وهى انفجار الدم ولقائل ان يقول هذا مستفاد من قبل فلا فائدة فى ذكرها ثانيا ثم بعد ذلك اى بعد الذى ذكرنا نقول القياس على نوعين و لقائل ان يقول لو اخرهذا بحث عن مثال العلة المعلومة بالاجتهاد والاستنباط لكان اصوب احدهما اى احدالنوعين ان يكون الحكم المعدى من الاصل الى الفرع من نوع الحكم الثابت فى الاصل والمراد بالاتحاد فى النوع ان يكون الفرع عين حكم الاصل لكنه تغاير المحلان كما ان ولاية الانكاح اتحدت فى المحلين فى الجارية والغلام وكذلك سقوط نجاسة السوٴر فى المحلين فى الهرّة وفى سواكن البيوت وكذلك حكم زوال ولاية الانكاح على ماسيأتى و الثانى ان يكون الحكم المعدى من الاصل الى الفرع من جنسه اى من جنس الحكم الثابت فى الاصل والمراد بالاتحاد فى الجنس ان يشترك الحكمان فى وصف و يختلفان فى وصف

لان الاجماع فى الصغيرة بعلة الصغر مصرح من الشيخ والاختلاف بيننا وبينه فى علية الصغر فى البكر فكيف يتوجه السوال على الشيخ ١٢

مثل ولایة النفس و ولایة المال ومثل حرج الاستذان وحروج النجاسة
مثال الاتحاد ای اتحاد الحکم المعدی فی النوع ما قلنا ان الصغر علتہ
لولایة الانکاح فی حق الغلام فیثبت ولایة الانکاح فی حق الجاریة بالقیاس
لوجود العلة فیہ وهی صغر وهذہ الولایة من نوع تلک الولایة لانها
عینها وبہ ای بالصغر یثبت الحکم وهو ولایة الانکاح فی حق الثیب ـ
الصغیرة لا بالبکارة کما زعم الشافعیؒ فتقدیم قولہ بہ اهتماما لشان
بیان علیة الصغر رد القول الشافعیؒ فاصل المسئلة ان الولایة فی الجاریة
یدور عند الشافعیؒ مع البکارة فیثبت فی البکر البالغة دون الثیب الصغیرة
وعندنا یدور مع الصغر فیکون الحکم علی العکس وکذلک ای ومثل الاتحاد
فی النوع فیما ذکرنا قلنا ان الطواف علة لسقوط النجاسة السؤر فی الهرة
فیتعدی الحکم وهو سقوط نجاسة سؤر الهرة من نوع سقوط نجاسة
سؤر سواکن البیوت لانہ عینہ وبلوغ الغلام عن عقل علتہ زوال ولایة
الانکاح فیزول الولایة ای ولایة الانکاح عن الجاریة بحکم هذہ العلة
وهی البلوغ عن عقل و زوال هذہ الولایة من نوع زوال تلک الولایة زوال
عین تلک الولایة ومثال الاتحاد ای اتحاد الحکم المعدی فی الجنس
ما یقال کثرة الطواف علة سقوط حرج الاستیذان فی ما ملکت ایماننا
فیسقط حرج نجاسة السؤر سؤر الهرة و سواکن البیوت بهذہ العلة
وهی کثرة الطواف فان هذا الحرج ای حرج نجاسة السؤر من جنس
ذلک الحرج ای حرج الاستیذان لامن نوعہ لان حرج النجاسة غیر حرج
الاستیذان وکذلک الصغر علة ولایة التصرف للاب فی المال فیثبت
ولایة التصرف فی النفس بحکم هذا العلة وهی الصغر وهذہ الولایة
من جنس تلک الولایة لامن نوعها لان الولایة فی النفس غیر الولایة فی
المال وان بلوغ الغلام والجاریة عن عقل علة زوال ولایة الاب فی حق
المال فیزول ولایتہ ای الاب فی حق النفس ای نفس الغلام والجاریة
بهذہ العلة وهی بلوغ عن عقل و زوال هذہ الولایة من جنس زوال

تلک الولایة ثم لابد فی هذا النوع من القیاس وهوان یکون حکم الفرع والاصل متحدا فی الجنس من تجنیس العلة ای من جعل العلة جنسا ای معنی عاما یعم المنصوص وغیره لیؤثر فی حکم المنصوص وغیره بان تقول نحن انما یثبت ولایة الاب فی مال الصغیرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فی المال فاثبت الشرع ولایة الاب فی المال کیلا یتعطل مصالحها المتعلقة بذلک ای بالمال وقد عجزت الصغیرة عن التصرف فی نفسها فوجب القول بولایة الاب علی نفسها کیلا تتعطل مصالحها المتعلقة بالنفس فالعجز عن التصرف معنی عام یعم المال والنفس فلذا اثبتنا ولایة الاب علی النفس کما تثبت علی المال لوفود الشفقة وکمال رایه فی مالها ونفسها فان قیل المال دون النفس لان النفس غیر مبتذل والمال مبتذل وثبوت الشئ فی الادنی لا یدل علی ثبوته فی الاعلی فثبوت الولایة فی المال لا یدل علی ثبوتها فی النفس فلا یصح الاستدلال قیل المساوات بین الشئین غیر مشروطة من کل الوجوه لصحة الاستدلال بل المشروط المساوات فی المعنی الذی بنی الاستدلال علیه وقد وجد ذلک ههنا لان النفس والمال فی الحاجة الی التصرف النافع سیّانِ فان قیل لانسم المساوات فی الحاجة ایض لان الحاجة الی التصرف فی المال متحقق فی الحال کیلا یاکل النفقة والحاجة فی النفس متأخرة الی مابعد البلوغ قیل الحاجة فی النفس قد یتحقق فی الحال علی تقدیر فوات الکفُوِ وفی المال لا یتحقق بان یکان المال کثیر فکان سواء لاحتمال جهة الحاجة فی کل منهما وعلی هذا ای علی الذی ذکرنا نظائره ای نظائر ما ذکرنا یعنی ان کل ما کان فیه اتحاد الحکم فی الجنس یجب فیه تجنیس العلة وحکم القیاس الاول وهو ان یکون حکم الفرع والاصل متحدا فی النوع ان لا یبطل بالفرق بین المقیس والمقیس علیه بعلة اخری لان الاصل مع الفرع لما اتحدا فی العلة وجب اتحادهما ای الاصل

والفرع فی الحکم نظرا الی اتحاد العلة و ان افترقا ای الاصل و الفرع فی غیرهذه العلة وصورة الفرق فی هذا النوع ان یقول الخصم مثلا لایلزم من الولایة فی الغلام الولایة فی الجاریة الثیبة الصغیرة لان الثیبة صارت لها قدرة التصرفات بنفسها لزوال حیائها فنقول هذا لا یضرنا لثبوت الاتحاد فی العجز الثابت بالصغر فثبت الاتحاد فی الحکم مع وجود الافتراق فی الوصف الآخر وحکم القیاس الثانی و هو ان یکون الحکم فی الفرع من جنس حکم الاصل فساده ای فساد هذه القیاس بممانعة التجنیس ای تجنیس العلة بان یمنع عموم العلة و شمولها الاصل و الفرع فلا یؤثر فی حکم الاصل والفرق الخاص عطف علی قوله ممانعة التجنیس وهوبیان ان تاثیرالصغر فی ولایة التصرف فی المال فوق تاثیره فی ولایة التصرف فی النفس لان الحاجة فی التصرف فی المال کثیرالوقوع ناجزة لایحتمل التاخیر وهی عاجزة عن التصرف فیها ومثل هذا لم یوجد فی النفس لانعدام الشهوة قال الشارح و اعلم ان فی هذ المقام اشکال من وجوه احدها ان تعلیله بالاتحاد فی العلة یوجب الاتحاد فی الحکم فیشترک فیه القسمان و ثانیها ان الفرق اذا کان فی المعنی المؤثر یبطل به القسمان و اذا کان فی غیره لا یضر لا بالاول ولا بالثانی و ثالثها ان الفرق اذا تقرر لا یسلم معه القسم الاول عن الخلل ایض و بیان القسم الرابع وهو القیاس بعلة مستنبطة بالرأی والاجتهاد ای بعلة ثابتة بالرأی والاجتهاد لا بالکتاب والسنة و الاجماع ظاهرا ولقائل ان یقول الحق ان یقول و مثال العلة المعلومة بالاستنباط والاجتهاد کذا لیکون مطابق لما سبق فلم غیراسلوب السابق و ایض له ان یقول هذا القسم رابع لا ثالث فکیف سماه ثالثا و اجیب عن الآخر بانه جعل هذا القسم ثالثا مع انه رابع بناء علی انه جعل الثابت بکتاب والسنة قسما واحدا لان کلواحد منهما راجع الی الوحی و ایض له ان یقول کیف جعل بیان هذا القسم ظاهرا وفیه من الغموض ما فیه حتی اذا لم یوجد نص او اجماع دلیل علی العلة اختلف القائسون فیما یصلح

دليل عليهما فقالت جماعة منهم هوالاطراد وهو وجودالحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى تأثيرا واخالة وقال بعض الشافعية الاخالة وهوان يوقع خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب التى هى المعتبرة عند انقطاع الادلة وعندنا الملائمة والمناسبة وهى ان يكون الوصف بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظرالى الوصف واليه اشار المصنف بقوله وتحقيق ذلك اى القياس المستنبط بالرأى و الاجتهاد اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو اى الوصف المناسب ان يكون بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه اى يطلبه بالنظراليه اى الى الوصف اى بالنظر الى ذاته يعنى ان نظرنا اليه وجدناه طالبا للحكم ومقتضيا له لاغيره من الاوصاف قال الغزالى المراد بالمناسب ماهوعليه منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذى هومدار التكليف وهو مناسب لاكقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد وتحفظ فى الدن فان ذلك لايناسب وقد اقترن به الحكم الواو للحال اى والحال انه اقترن بذلك الوصف الحكم فى موضع الاجماع او فى موضع آخرمن كتاب او سنة اى قدظهر اثر هذالوصف فى موضع الاجماع اوفى موضع آخر يضاف الحكم اليه جواب اذا اى اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم فى موضع آخر من نص او اجماع يضاف الحكم الى ذلك الوصف للمناسبة اى لمناسبة ذلك الوصف الحكم او للمناسبة بين المقيس والمقيس عليه لابشهادة الشرع من الكتاب والسنة والاجماع لكونه اى لكون الوصف علة له وهذا كما اذا عللنا فى ولاية الانكاح انها لم تشرع الاعلى وجه النظر للصغير باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح مع حاجته الى مقصوده فاصغر مورث للعجز فكان هذا تعليلا بوصف مناسب ملائم للحكم وقدظهر اثر هذالوصف فى موضع الاجماع وهو ولاية الاب فى المال فانها ثابتة فى مال الصغير بالاجماع ونظيره اى نظير الوصف المناسب للحكم اذا راينا شخصا اعطى نقيردرهما غلب على ظنه ان الاعطاء

ای تحصیل مصالح الثواب

لدفع حاجة الفقیر و تحصیل مصالح الثواب فالدفع ای دفع الحاجة للفقیر و التحصیل وصف مناسب للحکم و هو الاعطاء فیضاف الحکم الیه و انّما اشرط اقتران الحکم بذلک الوصف فی موضع النص او فی موضع الاجماع مع ان الحکم یضاف الیه للمناسبة لا بشهادة الشرع بکونه علته لوجوب العمل بالوصف لان الوصف فی القیاس بمنزلة الشاهد ولابد لوجوب القضاء بشهادة الشاهدین من العدالة وهو اجتناب عن محظور دینه و اجتنابه عنها یدل ظاهرا علی انه یجتنب عن الکذب فی الشهادة ایض وظهور اثر الوصف فی موضع آخر مع کونه من نص او اجماع یدل ظاهرا علی انه یؤثر فی موضع النزاع و هذا یوجب العمل بالقیاس بهذه العلة و اما مجرد المناسبة فیجوزه ولا یوجبه کما اشار الیه بقوله اذا عرف هذا فنقول لما راینا وصفا مناسبا للحکم وقد اقترن به الحکم فی موضع الاجماع او فی موضع النص تثبت غلبة الظن باضافة الحکم الی ذلک الوصف و غلبة الظن فی الشرع یوجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدلیل من الکتابٌ والسُنّة والاجماعٌ وهذه الغلبة بمنزلة غلبة الظن المسافر فانه اذا غلب علی ظنه ای ظن المسافران بقریة ای یقرب المسافر ماء لم یجز له التیمم لان غلبة الظن عند انعدام ما فوقها من الدلیل بمنزلة التحقق وعلی هذا مسائل التحری کما اذا اشتبهت علیه القبلة مثلا وتحری و وقع التحریته علی شیٔ بغلبة الظن ولیس عنده من یساله عنها یجب العمل به وحکم هذ القیاس ای القیاس بعلة مستنبطة بالرأی والاجتهاد ان یبطل القیاس بالفرق المناسب بین الاصل والفرع فی الوصف المناسب لان عنده ای عند وجود الفرق یوجد مناسب فی الاصل المقیس علیه سواه ای سوی الوصف الذی عللتم به فی صورة الحکم فلا یبقی غلبة الظن باضافته الحکم الیه ای الی الوصف لانه ای لان الحکم کان بناءً علی غلبة الظن و قد بطل ذلک ای غلبة الظن بالفرق المناسب کما اذا قال الشافعیؒ یجب الزکوة فی مال الصبی قیاسا علی البالغ والجامع دفع حاجة الفقیر و لقائل ان یبطله بالفرق المناسب

وهو ان يقول ان وجوب الزكوة فى صورة الاجماع لتطهير الاثام والذنوب وهذا المعنى مفقود فى صورة الفرع فلا تجب وعلى هذا اى على ماذكرنا من الاقسام الثلثة والفرق بين تلك الاقسام كان العمل بالنوع الاول وهو الوصف المعلوم بالكتاب والسنة بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد و تعديله لان دلالة النص على كون الوصف علة بمنزلة تزكية الشاهد من المزكى والنوع الثانى اى العمل بالنوع الثانى وهو الوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة الحكم بالشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية لان الاجماع لا يدل صريحا ولا اشارة على ان الوصف علة وانما يترتب الحكم على الوصف لوجوده معه و مناسبة له والنوع الثالث اى العمل بالنوع الثالث وهو الوصف المعلوم بالرأى والاجتهاد بمنزلة شهادة المستور لانه لم تظهر عدالته ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علته بدليل من نص او اجماع فان قيل ان العمل بالقسم الثالث واجب كما صرح به ان غلبة الظن يوجب العمل و كونه بمنزلة المستور يقتضى ان لا يجب العمل به لكن يكون جائزا لان القضا بشهادة المستور جائز بظاهر العدالة اذا لم يطعن الخصم لا واجب قيل انما يجب العمل بالوصف المناسب اذا اقترن به الحكم فى موضع النص و الاجماع وهو من قبيل النوع الثانى ولقائل ان يقول فعلى هذا لا فرق بين نوع الثانى والثالث فى التحقيق فافهم فَصْلٌ لما فرغ الشيخ من بيان شروط القياس وركنه شرع فى بيان دفعه وهو الاسولة المتوجهة على القياس اى الاعتراضات الواردة عليه وهى سبعة و لقائل ان يقول انه عدّ الاسولة ثمانية فكيف يستقيم قوله سبعة و فى بعض النسخ لفظ سبعة غير مذكور لعل ذلك هو الصواب الممانعة والقول بموجب العلة والقلب و العكس وفساد الوضع والفرق والنقض والعارضة و لقائل ان يقول ماله ذكر الفرق فى العدّ ولم يشرع فى مثاله كما شرع فى امثلة سائر الاسولة ويمكن ان يجاب عنه بانه لما ذكر مثال الفرق فى الفصل المتقدم على هذا الفصل لم يذكر ههنا ايثار اللاختصاص على انه جاز ان يكون سهوا من الكاتب ونسخة.

[حاشیہ:] قضا بشهادة المستور جائز لا واجب ۱۲ ... الفاسدة من العينية ... والشافعية ۱۲

الاصل وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى فى الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا او كذا اولم يوجد ذلك فى الفرع اما الممانعة وهو منع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل فنوعان احدهما منع الوصف اى بان يقول لانسلم ان الوصف الذى جعله المعلل علةً موجودة فى المتنازع فيه والثانى مع الحكم بان يقول لانسلم ان الحكم فى الاصل هذا ومثاله اى مثال المنع فى الوصف فى قولهم اى اصحاب الشافعیؒ صدقة الفطر واجبت بالفطر اى بسببه فلا تسقط صدقة الفطر بموته ليلة العيد لتقرر وجوبه بتحقق السبب وهو الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا يجب برأس يمونه ويلى عليه وسيأتى تحقيق المسئلة فى باب الاسباب انشاء الله تعالى فان قيل لا يستقيم هذ النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه وليس لهذا القياس مقيس عليه قيل المقيس عليه سائر الحقوق المالية التى تحقق اسبابها ولقائل ان يقال انه تعليل لا قياس واراد بالقياس فى قوله المتوجهة على القياس اعم من ان يكون قياسًا او تعليلًا ولقائل ان يقول هذ المثال لا يطابق بما مر من تفسير منع الوصف فيه وهو وجوب صدقة الفطر على من مات ليلة الفطر والفطر موجود فى حقه[1] لم يمنع عنه وكذلك اى ومثل الممانعة فى الوصف فى مسئلة المسابقته الممانعة فيما اذا قيل قدر الزكوة وهو خمس الدراهم واجب فى الذمة لا تعلق لها بالعين فلا تسقط بهلاك النصاب بعد ما حال الحول ولم يؤد الزكوة كالدين فانه واجب فى الذمة فلا يسقط بهلاك المال قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب فى الذمة بل يجب اداءه اى اداء قدر الزكوة واجب ولئن قال واجب اداءه فلا يسقط وجوب الاداء بالهلاك اى بهلاك النصاب كالدين قلنا لانسلم بان الاداء واجب فى صورة الدين بل حرم المنع اى منع

[1] قوله فى حقه اعلم ايها المعترض ان عليك معرفة الفطر التى جعلها الخصم عليه الصدقة لئلا تقع فى التردد وهى الفطر المباح بعد انتهاء ايام الرمضان عنده وذلك موجود فى حق الميت فى ليلة العيد لانه يثبت عنده اول جزء من اجزاء اول ليلة الشوال قلنا الفطر ممنوع فى ايام الرمضان ثم يصير مباح فى الايام بعد القضاء الرمضان وذلك الفطر المباح غير ثابت فى حقه ذلك الميت لان الفطر المباح يثبت عند اول جزء من اجزاء الاول يوم الشوال لا فى اول جزء من اجزاء اول ليلة الشوال لان الافطار المباح باباحة حادثة ليس الا فى الايام بعد رمضان و اما الليالى فالافطار فيها مباح اباحة اصليا سواء كان من رمضان او غيرها فالاباحة الحادثة غير موجود فى حق ذلك الميت فطابق المثال للمثل

رب الدين عن ان ياخذ مقدار دينه من مال مديونه حتى يخرج المديون عن العهدة الى عهدة الدين بالتخلية بان خل المديون بين المال و بين الدائن و ان لم ياخذ الدائن المال وهذا اى قولنا لانسلم بان الاداء واجب فى صورة الدين من قبيل منع الحكم لان وجوب الاداء وجوازه من قبيل الاحكام وللقائل ان يقول الحكم فى هذا القياس هو عدم سقوط الزكوة بهلاك المال و اما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين الفرع و الاصل فكان هذا المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم وكذلك اى ومثل منع الحكم فيما تقدم منعه فيما اذا قال القائل لاثبات سنية التثليث فى مسح الراس المسح اى مسح الرأس ركن فى باب الوضوء فليس تثليثه كالغسل فى الاعضاء الثلثة فانه سن فيه التثليث لانه ركن فى الوضوء قلنا لانم بان التثليث مسنون فى الغسل بل المسنون فى الغسل اطالة الفعل اى الغسل فى محل الفرض زيادة حال من اطالة الفعل اى زايدة على القدر المفروض فى محله و ذلك لان التكرار ليس بسنة مقصودة فى الاصل اى فى الغسل لانه لا اثر لوصف الركنية فى التكرار وانما اثره فى التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات للفرائض ولان التكميل هو الاصل فى سائر الاركان والتكميل انما يكون باطالة الفرض فى محله زيادة على القدر المفروض ان امكن كاطالة القيام والقراءة فى باب الصلوة فان اكمال القيام انما يكون باطالته بالزيادة على قدر المفروض فى محله لا بالتكرار وكذا القراءة والركوع والسجود غيران الاطالة جواب عما يقال اذا كانت الاطالة مسنونة فى الغسل دون التكرار فلم لم يقل بالاطالة فيه فاجاب بان الاطالة اى اطالة الفعل فى باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل اى الغسل كل المحل اى محل الفعل فكانت الاطالة تكميلا فى غير محل الفرض فصرنا التكرار خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة لضرورة ضيق المحل لا لكونه ركنا و بمثله اى وبمثل الغسل نقول فى باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب لان الفرض فى المسح لم يستغرق

محله لان المفروض فی مسح الرأس بعض الرأس فامکن تکمیله بالاطالة - بالاستیعاب الذی هو الاصل لانه زیادة علی المفروض فی محله فلایصار الی التکرار الذی یصار الیه لضرورة ضیق المحل اذ لاضرورة ههنا فان قیل الفرض ههنا عندنا مسح ربع الرأس او مقدار ثلثة اصابع علی حسب الاختلاف فاذا مسح ربع الرأس او مقدار ثلثة اصابع استوعب الفعل محل الفرض فتحققت الضرورة ههنا ایضا فینبغی ان یصار الی الاطالة بالتکرار لا بالاستیعاب قیل هذا وهم فان الرأس کله محل المسح فای ربع من ای جانب یمسح یکفیه فامکن تکمیله بالاطالة بالاستیعاب فی محل الفرض بخلاف الاعضاء الثلثة فان الفرض استغرق محله فکانت الاطالة فیها تکمیله فی غیر محل الفرض فصرنا ضرورة الی التکرار و کذلک ای ومثل الممانعة فیما سبق الممانعة فیما یقال التقابض فی المجلس فی باب بیع الطعام شرط کا النقود ای کبیع النقود وهی الاثمان حیث شرط التقابض البدلین فی عقد الصرف والجامع ان کلا منهما مال یجری فیه الربوا قلنا لانم بان التقابض شرط فی باب النقود فی عقد الصرف بل الشرط تعینها کیلا یکون بیع النسیة بالنسیة والدین و هو حرام والتعلیل غیر مذکور فی بعض النسخ غیران النقود هذا وفی بعض النسخ هو جواب مایقال لما کان التعین فی النقود شرط دون القبض فینبغی ان یجوز بیع النقود بدون القبض فاجاب بان النقود لا یتعین وان عینت إلاّ بالقبض عندنا اذ الدراهم و الدنانیر لا یتعینان فی العقود والفسوخ لثبوتهما فی الذمة ولهذا اذا ابتاع سلعة بدراهم معینة جاز ان یؤدی مکانها اخری بخلاف الطعام فانه لا تعین بالتعین من غیر قبض فلا یحتاج الی التقابض واما القول بموجب العلة فهو تسلیم السائل کون الوصف علة للحکم المدعی ظاهرا بهذا القیاس وبیان ان معلولها ای معلول هذه العلة بالتحقیق غیر ادعاه المعلل ای السائل مثاله ای مثال القول بموجب العلة ما قال زفرؒ المرفق حد ای غایة فی باب الوضوء فلایدخل تحت المغیا وهو الغسل لان الحد لا یدخل

فی المحدود کا اللیل فی باب الصوم جعل القایٔس کونہ حدا علۃ لھذا الحکم ظاھرا وھو انہ لایدخل تحت الغسل قلنا سلمنا ان المرفق حد الکنہ حد الساقط لان الغایۃ ھھنا للاسقاط فکان المرفق حد الساقط لاحد المغسول والمحدود ھو الجانب الساقط لا الجانب المغسول فلایدخل المرفق تحت حکم الساقط وفی بعض النسخ وقع الاسقاط موقع الساقط فی کلا الموضعین لان الحد لایدخل فی المحدود فیکون المعلول ھھنا غیرما ادعاہ المعلل لان دعواہ انہ ای المرفق لایدخل تحت حکم الغسل بالعلۃ المذکورۃ وقلنا انہ المرفق لایدخل تحت حکم الساقط بالعلۃ المذکورۃ وقد سبق تحقیق ھذا فی حروف المعانی علی الاستقصاء ولقائل ان یقول ھذا الدفع انما یتوجہ علی قیاس الخصم لو سلم ھذا الفرق وھو ینکرہ ویثبت المساواۃ بین الغایتین واجیب بانہ وافقنا ان الغایات منھا مالایدخل وھوظاھر ومنھا مایدخل کقولہ تعالی الی المسجد الاقصی وقول القائل حفظت القرآن من اولہ الی آخرہ وکذلک ای ومثل القول بموجب فیما تقدم القول بموجب العلۃ فیما یقال صوم رمضان صوم فرض فلا یجوز بدون التعین ای لایجوز بمطلق النیۃ ونیۃ النفل کا القضاء ای کصوم القضاء فانہ لایجوز بدون التعین والجامع کون کلواحد منھما صوم فرضا قلنا سلمنا ان صوم الفرض لایجوز بدون التعین بعلۃ کونہ صوم فرض الا انہ وجد التعین ھھنا من جھۃ الشرع قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان وتعین الشرع فوق تعین العبد فان اطلاقہ تعیین فاذا اطلق النیۃ صار کانہ نوی الصوم المشروع فیہ وفیما نوی الصوم المشروع یجوز بدون التعین فکذا ھھنا ینصرف مطلق الاسم الیہ ولئن قال صوم رمضان لا یجوز بدون التعین من جھۃ العبد کا القضاء فانہ لا یجوز بدون تعیین العبد قلنا سلمنا انہ لایجوز صوم القضاء بدون التعین الا ان التعین فی صوم القضاء لم یثبت من جھۃ الشرع ولذلک ای ولاجل عدم ثبوت التعین من جھۃ الشرع شرط تعیین العبد فیہ وھھنا وجد التعین من جھۃ الشرع فلا یشترط لتعین العبد فیہ وحاصل ھذا الجواب الممانعۃ فی شرط القیاس وھو ان الفرع لیس

بنظیر الاصل لانه انما شرط التعیین فی الاصل لانه لم یوجد فیه تعیین من الشرع و فی الفرع یوجد التعیں من الشرع فلا حاجته الی التعین العبد و لقائل ان یقول القول بموجب العلة انما یستقیم اذا سلم کون الوصف علته و بیّن ان معلولها غیر ما ادعاه المعلل فی المسئلة الاولی ولیس کذلک هناك واجیب بل کذلک لان العلة المذکورة وهی کونه صوم فرض یقتضی التعیین مطلقا لا التعین من من جهة العبد و قد وجد التعین هنا من جهة الشرع فلا حاجة الی تعین العبد وفیه نظر لان الشارحین صرحوا فی هذا المقام ان الله تعالی لما لم یشرع فی شهر رمضان صوما سوی صوم الفرض کان اطلاق النیة من العبد فیه بمنزلة التعیین کان التعیین مضاف الیه فلم یتحقق ههنا معلول آخر والجواب عنه ظاهر فلیتأمل و لقائل ان یقول المراد بالتعین فی قول الخصم التعیین بطریق القصد وتعین الشارع لیس فیه قصد العبد فلا یتوجه السوال علیه اصلا الا ان یجاب عنه بان هذا القید غیر مذکور فی کلامه فانه قال مطلقا واما القلب فی اللغة تغیر هئیة الشیٔ علی خلاف الهیئة التی کان علیها وفی الاصطلاح هو بهذا لمعنی وهو تعییر التعلیل الی هئیة تخالف الهیئة التی کان علیها فنوعان احدهما ان یجعل السائل ما جعله المعلل علة للحکم معلولا لذلک الحکم یعنی ما جعل المعلل علة جعله السائل معلولا ای حکما و ما جعله المعلل معلولا جعله السائل علة و فیه ابطال التعلیل بابطال علته یجعلها حکما و هذا القلب فی اللغة کقلب الاناء وهو جعل الشیٔ اعلاه اسفله واسفله اعلاه وانما یصح هذا النوع من القلب فیما اذا علل المستدل بالحکم بان جعل ما کان حکما فی الاصل علة لحکم آخر فاما لو علل بالوصف المحض لا یرد علیه هذ القلب و مثاله ای ومثال هذا النوع من القلب فی الشرعیات قول من جعل الربوا حراما فی بیع مالا یدخل تحت الکیل من الربویات بجنسه جریان الربوا فی الکثیر ای فی الطعام الکثیر وهو ما یدخل تحت الکیل یوجب جریانه ای جریان الربوا فی القلیل ای فی الطعام القلیل وهو مالا یدخل تحت الکیل کالحفنة والحفنتین کالاثمان فانه یجری فیه الربوا فی القلیل والکثیر والجامع کون کل واحد منهما مما یجری فیه

الربوا فیحرم بیع الحفنة من الطعام بحفنتین منه قلنا لا ای لیس الامر کذلک بل جریان الربوا فی القلیل یوجب جریانه فی الکثیر کالاثمان فقد قلبنا تعلیل الخصم وجعلنا جریانه فی الکثیر حکما وهو علته فی قیاس الخصم وجعلنا جریانه فی القلیل علة وهو حکم فی قیاسه ولقائل ان یقول القلب انما یتحقق فی الحکم وعلة الاصل المقیس علیه کما یقول الاثمان یجری الربوا فی کثیرها لانه یجری فی قلیلها وقول المصنف کالاثمان یخل بالمقصود وکذا قوله کالصید فی المثال الثانی وکذلک ومثل القلب فی مسئلة السابقة فی مسئلة الملتجئ الی الحَرَم وهو من علیه القصاص فی انه اذا التجاء الی الحَرَم لا یقتل فیه عندنا ولکنه لا لیطعم ولا یسقی ولا یجالس ولا یباع حتی یضطر الی الخروج فیقتل خارج الحرم وعند الشافعیؒ یقتل فیه بالقیاس علی من علیه القصاص فی الاطراف فاذا التجاء الی الحرم یستوفی منه القصاص اتفاقا فکذا من علیه القصاص فی النفس ولجامع کل واحد منهما جنایة وقال اصحاب الشافعیؒ حرمة اتلاف النفس یوجب حرمة اتلاف الطرف یعنی ان حرمة اتلاف النفس علة الحرمة اتلاف الطرف کالصید ای کصید الحرم فان حرمة نفسه توجب حرمة طرفه وحرمة الطرف غیر ثابت فی الملتجئ بالاجماع فعلم ان حرمة النفس ایضا غیر ثابتته ولا یلزم تخلف الحکم عن العلة وهو باطل قلنا لا بل حرمة اتلاف الطرف یوجب حرمة اتلاف النفس کالصید فقد جعلنا ما جعله المعلل علة للحکم معلولا لذلک الحکم فاذا جعلت علته معلولا لذلک الحکم لا تبقی العلة علة ای لذلک الحکم لاستحالة ان یکون الشئ الواحد علة للشئ ومعلولا له ای ذلک الشئ لما فیه من جعل الاصل للشئ تبعا والتبع لذلک الشئ اصلا له وکون الشئ موجبا وکون الشئ موجبا له ولقائل ان یقول قوله قلنا بل حرمة اتلاف الطرف یوجب حرمة اتلاف النفس کالصید یدل علی ثبوت حرمة الطرف عندنا وقد بینا ان حرمة الطرف غیر ثابت فی الملتجئ بالاجماع وایضا له ان یقول ان قوله تعالی ومن دخله کان اٰمنًا یدل علی ثبوت حرمة النفس والاطراف جمعیا فبای دلیل ترک الشافعیؒ علة

النص فی النفس و الاطراف و علماؤنا فی الاطراف واجیب بان الشافعیؒ ترک النص بقوله صلی الله علیه وسلم الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فاربدم و قال علماءنا ان النص یتناول الانفس دون الاطراف لان الاطراف فی حکم الاموال علی ماعرف فی کتب الفقه کذا قیل وفیه نظر بوجوه الاول بانه لا مماثلة بین الاطراف والاموال فان المال مبتذلة والنفس مع الاطراف متبذل و بینهما مغایرة ظاهرة کما ان یزل المال ظاهر ربما یبذل المرء المرکب لوقایة الراس نحلة فکیف یکون الاطراف فی حکم الاموال والثانی انه کیف یثبت الامن مع خوف تلف الاطراف ظاهر النص یقتضی بعمومه صیرورة داخل الحرم امنا من تلفه نفسه و اطرافه والثالث انه لولم یتناول النص الاطراف وجب ان لا یثبت الامان فی اطراف الصید واجیب عنه بان طرف الصید بمنزلة ذاته لانه یبقی مستوحشا بعد فوات طرفه والنوع الثانی من القلب ان یجعل السائل ما جعله کلمة ما عبارة عن الوصف ای وصفا جعله المعلل علة لما ادعاه من الحکم علة لضد ذلک الحکم فیصیر الوصف الذی علل به حجة للسائل و شاهدا له بعد ان کان ذلک الوصف حجة للمعلل وشاهدا له وهذا کقلب الجراب وهو جعل ظهره باطنا و بطنه ظهرا فان الوصف کان شاهدا علیک فقلبته و جعلته شاهد لک و کان ظهره الیک فصار وجهه الیک و هذا النوع من القلب لا یتحقق الا بوصف زائد فیه تغیر للوصف الاول لان الوصف الواحد لایمکن ان یکون شاهد الحکمین متنافیین بدون الزیادة ومثاله ای مثال النوع الثانی من القلب ما قال الشافعیؒ صوم رمضان صوم فرض فیشترط فیه التعین له کالقضاء ای کصوم القضاء وقلنا لما کان الصوم رمضان فرضا لا اشترط التعین له بعد ما تعین الیوم له ای لصوم رمضان وهذا وصف زائد ولکن فیه تفسیر الوصف الاول لان کلامنا فیه لا نفس الفرض کالقضاء ای کصوم القضاء ولکن صوم القضاء یتعین بعد الشروع فیه وصوم رمضان یتعین قبل الشروع فیه لانه ینفی سائر الصیامات ولقائل ان یقول اذا ذکرتم فی القلب بعد ما تعین الیوم له کان علته عدم التعین الیوم للصوم لا بکونه صوما فرضا

ای لفظ ما تعین الیوم ۱۲

لان الاطراف فی حکم الاموال

فلم يجعل السائل ما جعله المعلل علة للحكم علة لضد ذلك الحكم فكيف يكون هذا مثالا للنوع الثانی من القلب و ايضًا له ان يقول ان القلب تعليل الحكم بذلك الوصف بعينه و بالزيادة يتغير ذلك الوصف و يصير وصفا آخر واجيب عن شبهتين بان هذه الزيادة مفسرة مبينة لا مغيرة مبدلة فلا يتبدل ذلك الوصف بل يتقرر توضيحه ان الخصم قال صوم رمضان صوم فرض ولم يبين انه متعين فی هذه الوقت فاذا بين وقيل ان هذا الصوم فرض متعين كان قلبا لذلك الوصف بعينه و اما العكس فينعنی به ای بالعكس فی الاصطلاح ان يتمسك السائل باصل المعلل ای بضد الحكم الذی جعله المعلل فرعا وهو الحكم المدعا بالقياس علی وجه يكون المعلل مضطرا الی المفارقة بين الاصل والفرع ولقائل ان يقول ما ذكرتم من تغير الحكم العكس هو معنی النوع الثانی من القلب المذكور حيث يتمسك السائل ثمه ايضا باصل المعلل حيث قال لما كان صوم رمضان فرض بعدما تعين اليوم له التی لايشترط له التعين و ايضا له ان يقول المثال الذی ذكره المعلل بعده لايطابق هذا التفسير اذ ليس فيه نفی الزكوة عن حلی النساء و مثاله ای مثال العكس ماقال اصحاب الشافعیؒ فی الحلی ای حلی النساء اعدت للابتذال ای للاستعمال فلا تجب فيها الزكوة كثياب البذلة وهی المعدة للاستعمال و اللبس والجامع كون كل واحد منهما للابتذال قلنا بطريق العكس لوكان الحلی بمنزلة الثياب فلا تجب الزكوة فی حلی الرجال كثياب فاضطر المعلل الی الفرق بين الاصل و الفرع و اما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لايليق بذلك الحكم ای الحكم المدعی بالقياس ای لايصلح لذلك الحكم فاورد عليه السائل بان قياس المعلل فاسد فی وضعه وبين فساده و مثاله فی قولهم جميعا ای قول اصحاب الشافعیؒ فی اسلام الزوجين اختلاف الدين اعترض علی النكاح فيفسده ای فيفسد النكاح الاختلاف فی غير المدخول بها من غير توقف علی قضاء القاضی و علی انقضاء العدة كارتداد احد الزوجين قلنا هذا فاسد فی الوضع فانه ای فان الخصم جعل الاسلام علة لزوال ای ملك النكاح قلنا الاسلام عهد ای عرف عاصما ای حافظا

للمك و الحقوق كما اذا اسلم فى دارُ الحرب فقد عصم نفسه و ماله و ولده الصغار فلا يكون الاسلام مؤثرا فى زوال الملك و لقايل ان يقول ان اصحاب الشافعى لم يجعلوا الاسلام علة لزوال النكاح بل اختلاف الدين وهو يصلح ان يكون قاطعا للملك والحقوق و اجيب بان اختلاف الدين حصل باسلام احدهما والحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى آخر الاوصاف وجودا والحادث هو الاسلام وكذا آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذى حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وكذلك اى و مثل فساد الوضع فى مسئلة طول الحرة و هو القدرة على نكاح الحرة قالوا لا يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة بعلة انه اى الناكح حر قادر على النكاح اى نكاح الحرة فلا يجوز له نكاح الامة كما لو كانت تحته حرة لان فى كل واحد منها ارقاق جزئه لان الولد جزء منه و هو تبع الام فى الرق والحرية قلنا هذا فاسد وضعا قلنا فوصف اى لان وصف كونه اى كون الناكح حرا قادرا يقتضى جواز النكاح اى نكاح الامة فلا يكون كونه حر قادرا مؤثر فى عدم الجواز و ذلك لان عدم الجواز عجز فيه من جهة الشرع والعجز ضد القدرة فلا يكون من اثر القدرة و لقايل ان يقول انهم لم يجعلوا القدرة علة لعدم الجواز بل ارقاق الجزء وهو يصلح ان يكون مؤثرا فى عدم الجواز وأما النقض وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم عنها فمثل مايقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيمم والجامع ان كل واحد منهما عبادة ولا عبادة بدون النية قلنا ينتقض هذه العلة بغسل الثوب والاناء لوجود العلة وهى الطهارة مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية لانه لم يشترط النية فيهما بالاجماع و للخصم ان يقول كلامنا فى الطهارة التى هى عبادة وغسل الثوب والاناء ليس بعبادة واجيب بان الوضوء فى نفسه ايض ليس بعبادة اذ العبادة فعل يأتيه المرء تعظيما الله تعالى وتذللا و خضوعا و الوضوء فى نفسه اراقة الماء واستعماله ولا يعقل فيه معنى العبادة بل هو اهلية فى المرء للعبادة

اى للصلوة و قد سبق هذا فى فصل المطلق و المقيد و اما المعارضة وهى ان يأتى السائل بدليل آخر ينفى حكم دليل المعلل بان يقول للمعلل ماذكرت من الدليل و ان دل على الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه فمثله ما يقال المسح اى مسح الراس ركن فى باب الوضوء فليسن تثليثه كالغسل قلنا المسح ركن فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم فان كلا منهما ركن ولم يسن تثليثه وللقائل ان يقول سلمنا ان مسح الخف ركن فى الوضوء لكنا لانم ان التيمم ركن فيه اذ لايوجد معنى الركنية فيه اصلا فافهم فصل لما فرغ من بيان ما يثبت به الاحكام الشرعية وهو اصول الفقه الاربعة شرع فى بيان ما يتعلق به تلك الاحكام وهو الاسباب والعلل والشروط فقال الحكم الشرعى يتعلق بسببه لانه يفضى اليه ويتوصل به الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها مؤثرة فى الحكم ويوجد الحكم عند شرطه اى عند وجود الشرط فالسبب فى اللغة ما يكون طريقا الى الشئ بواسطة كالطريق فانه سبب الوصول الى الماء بواسطة الادلاء فعلى هذا اى فعل الذى ذكرناه كل ما كان طريقا و وسيلة الى الحكم بواسطة يسمى سببا شرعيا و تسمى الواسطة علة و مثاله فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه اى فان كل واحد من الفتح والحل سبب التلف اى تلف الدابة والطير و العبد بواسطة توجد من الدابة والطير والعبد وهى خروج الدابة وخروج الطير و ذهاب العبد فكان كلواحد من الفتح والحل سببا والخروج والذهاب علة له و السبب مع العلة اذا اجتمعا كما فى الصور المذكورة يضاف الحكم الى العلة دون السبب لانها تؤثر فى الحكم و تثبته بها و السبب يفضى اليه لا غير فكانت اولى بالاضافة اليها فلا يضمن الفاتح قيمة الدابة والطير و الحال قيمة العبد فى الصور المذكورة الا اذا تعذر استثناء مفرغ اى يضاف الحكم الى العلة دون السبب فى جميع الاوقات الاوقت تعذر الاضافة الى العلة فيضاف الحكم الى السبب حينئذ اى حين تعذرت اضافته الى العلة وعلى هذا اى على ان السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة و عند تعذر الاضافة اليها يضاف الى السبب

يوصل الى الحكم كالوقت فانه يوصل المخاطب الى الصلوة بعد توجهها بالخطاب وكذا دلالة السارق توصل السارق الى الاتلاف اى اتلاف مال المسروق منه وعلى هذا سائر الاسباب ولذا لا يضاف الحكم اليها لان اضافة الحكم تكون الى المثبت دون المفضى ١٢

قال اصحابنا رح اذا دفع رجل السكين الى صبى فقتل به اى قتل الصبى بذلك السكين نفسه لا يضمن الدافع ديته لانه اجتمع فى تلفه سبب وهو دفع السكين وعلته وهو فعل الصبى فيضاف الحكم اليها ولو سقط ذلك السكين من يد الصبى ذلك السكين فجرحه اى السكين الصبى يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل اختيارى له فلم يكن الهلاك حاصلا بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا بل بامساكه الذى هو دفع الدافع وهو متعد فى الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فصار الدفع سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهو سقوط السكين عن يد الصبى مما تعذر الاضافة اليها لانه ليس بعلة بفعله اختيارا ولو حمل رجل الصبى على دابة فسيرها اى فسير الصبى الدابة فمالت الدابة يمنة ويسرة فسقط الصبى عن الدابة فمات لايضمن الحامل لان الحمل وان كان سببا للتلف لكن اعترض عليه علة وهو تسير الدابة وهو فعل اختيارى للصبى حصل من الصبى فيضاف الحكم الى العلة اما اذا سيّرها الحامل فسقط الصبى ومات يضمن الحامل لان السقوط يضاف اليه ولو دل رجل انسانا على مال الغير فسرقه اى فسرق انسانا مال الغير اودل على نفسه اى نفس الغير فقتله اى فقتل ذلك الانسان ذلك الغير اودل على قافلة فقطع الانسانا عليهم اى على القافلة الطريق لايجب الضمان فى هذه المسائل الثلث على الدال لان الدلالة سبب محض اذهى طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما علة تصلح لاضافة الحكم اليها وهو فعل المدلول الذى يباشره باختياره فيضاف الحكم اليها و هذه المسائل الخمس متفرعة على الاصل المذكور وهو ان السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة الا فى مسئلة سقوط السكين فانها اضيف حكمها الى السبب وهى متفرعة على الاستثناء المذكور فان قيل يشكل على الاصل المذكور فيما اذا امر انسان عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر مع ان الامر سبب محض و ذهاب العبد علته وكذا يشكل فيما اذا سعى الانسان الى السلطان ظالم فى حق آخر بغير حق حتى غرمه مالاً حيث يضمن الساعى

مع ان السعاية سبب محض وفعل الظالم علة قيل انما يضمن الآمر لان امره بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله كما اذا استخدمه فخدم فيصير العبد اذا عمل على وفق استعماله بمنزلة الالة التى لا اختيارلها فيضاف التلف المستعمل واما التضمين الساعى فاختياربعض مشائخنا المتاخرين لغلبة السعاة فى هذا الزمان وهذا اى الدال ملتبس بخلاف المودَع والمحرم جواب سوال وهو ان المودَع اذا دل السارق بالنصب على الوديعة فسرقها اى السارق الوديعة او دل المحرم غيرهٔ على صيد الحرم فقتله فقتل الغير الصيد يجب الضمان على المودَع وَالمحُرِم مع ان دلالة المحَرِم والمودَع سبب محض و فعل المدلول علة فاجاب بانه لايرد لان وجوب الضمان على المودَع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه بعقد الوديعة و على المحرم بالدلالة اى وجوب الضمان على المحُرِم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه الاضافة من باب ضربَ اليوم اى محظورا فى احرامه بمنزله مس التطيب ولبس المخيط فيضمن المحرم بارتكاب المحظور لابالدلالة حاصل الجواب ان وجوب الضمان على المودَع باعتبار جناية على مال الوديعة بترك الحفظ الذى التزمه بعقد الوديعة وباضاعته اياها فكان ضامنا لمباشرة هذا الجناية بنفسه دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وآن وجوب الضمان على المحرم باعتبار جنايته على الاحرام بازالة آمن الصيد الذى التزمه بالاحرام بمنزلة التطيب ولبس المخيط فيضمن بمباشرة الجناية لا بان الدلالة وقعت سببا لتلف الصيدفان قيل المسلم ايض التزم بعقدالاسلام حفظ اموال الناس فدلالة احد على مال الغير محظور اسلامه فوجب ان يجب عليه الضمان بمباشرة المحظور قيل ذلك لحق الدين فيجب لله تعالى فيستوجب ماهو جزاء المعصية بنفس الدلالة والضمان يجب حقا للعبد وللقائل ان يقول قوله اودل المحرم غيره عطف على دل السارق فيكون التقدير بخلاف المودَع

اذا دل المحرم غیره و فساده لا یخفی فالصواب ان یقول اَوَلُ المحرم اذا دل غیره لَیْتَ شعری ما وجه تصحیح مثل هذ العبارة او الترکیب الذی وقعت فی هذه الکتاب الا ان الجنایة ای لاکن الجنایة جواب سوال وهو انه لو کان الضمان علی المحرم باعتبار ارتکاب محظورا حرامه وهوالدلالة لوجب ان یجب علیه الضمان بمجرد الدلالة بدون ان یتصل بالقتل فاجیب بان الجنایة انمایتقرر بحقیقة فاما قبله ای قبل القتل فلا بجواز ای لامکان ارتفاع اثر الجنایة بان یتواری الصید عن المدلول فلا یقدر علیه بمنزله الاندمال فی باب الجراحة فان المجروح ینظر فی امره ولا یعجل بالحکم بایجاب الارش بجواز ارتفاع اثر الجنایة ای الجراحت بالاندمال وقدیکون السبب بمعنی العلة فیضاف الحکم الیه لانه ای الی السبب و لهذا لاجل ان السبب اذا کان بمعنی العلة یضاف الحکم الیه قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شیئًا والشاهد اذا اتلفت بشهادة فظهر بطلانها بطلان الشهادة بالرجوع عن الشهادة ضمن السایق والشاهد لان سیر الدابة یضاف الی السوق لان الدابة تسیر علی طبع السائق ولهذا تقف بایقافه وتسیر بتسیر فصار فعلها مضافا الی السایق و قضاء القاضی ای حکمه یضاف الی الشهادة لما انه القاضی لا یسعه ترک القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده عند القاضی فصار القاضی کالمجبور ای فی ذلک القضاء بعد ظهور الحق بمنزلة بهیمة بفعل السایق فکان التلف الحاصل بوطی البهیمة ای الدابة اضیف الی السائق و کذا لتلف الحاصل بقضاء القاضی اضیف الی الشاهد ثم السبب یقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع علی حقیقة العلة تیسیرا للامر علی المکلف لما فی التکلیف علی العمل بحقیقة العلة من الحرج فیسقط به بسبب تعذر الاطلاع اوبسبب الاقامته اعتبار العلة تعلق الحکم و یدار الحکم علی السبب الظاهر و مثاله مثال اقامة السبب مقام العلة فی الشرعیات النوم الکامل بالاضطجاع والاتکاء فانه النوم الکامل لما اقیم مقام الحدث فی حالة النوم متعذر و النوم الاشتماله علی استرخاء المفاصل داع علی وجود الحدث فیکون وجوده حادثا

بالنوم فاقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم حتى اذا نام وتيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء وكذلك اى ومثل النوم الخلوة الصحيحة اى غير المانع من الوطى وهى ان يكون بلا مرض وحيض واحرام وصوم فرض ولا يكون معهما ثالث ولو كان اعمى او نائما او آمة لما اقيمت مقام الوطى لتعذر الاطلاع عليه سقط اعتبار حقيقة الوطى ويدار الحكم على صحة الخلوة بان لم يوجد هناك مانع فى حق لزوم كمال المهر ولزوم العدة بعد الطلاق وان تيقن انه ما كان بينهما وطى فان قيل تعذر الاطلاع على الوطى للزوجين ممنوع فلو توافقا على انتفاء الوطى يجب ان لا يحكم بلزوم كمال المهر والعدة قيل جاز ان يكون توافقهما لو اخلعا بينهما من المصالح فتحقق تعذر الاطلاع فى حق احكام الشرع والناس وغيرهما يشهدوا عندهم وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة فى حق الرخصة لتعذر الاطلاع على حقيقة المشقة لانها امر مبطن يتفاوت احوال الناس فيه لسقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم وهو الرخصة على نفس السفر حتى ان السلطان لو طاف فى اطراف مملكته حال كونه يقصد مقدار السفر وهو ثلثة ايام ولياليها كان له اى للسلطان الترخص فى القصر والافطار وان لم يكن له فى سفره هذا مشقة وانما قيد بقصد مقدار السفر لانه لو طاف سنين ولم يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها لم يكن له الرخصة وقد يسمى لغير السبب سببا مجاز كاليمين قبل الحنث يسمى سببا للكفارة وانها اى والحال ان اليمين ليست بسبب لها فى الحقيقة فان السبب الحقيقى لا ينافى وجود المسبب واليمين ينافى وجوب الكفارة انما يحنث بالحنث وبه اى بالحنث ينتهى اليمين فلا يكون سببا لها مع وجود التنافى وانما سميت سببا باعتبار مائول اليه لانها يحتمل ان يؤل الى الكفارة بان وجد الحنث فان قيل للمشائخ انهم ذكروا ههنا ان اليمين سبب للكفارة مجاز او ذكروا فى بيان اسباب الشرائع ان اليمين سبب للكفارة اى علة لها قيل لا تنافى بينهما لاختلاف الجهة فحيث قيل سبب مجازا مذكور فى سبب للكفارة مجازا او ذكروا فى الكتاب

مشروحا و حيث قيل انها علة للكفارة فلان الكفارة يضاف اليمين فيقال كفارة اليمين و كذلك اى و مثل اليمين تعليق الحكم بالشرط كالطلاق في و العتاق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى التعليق سببا قبل وجود الشرط و انه اى و الحال ان التعليق ليس بسبب فى الحقيقة لما مران السبب لاينافى وجود المسبب والتعليق ينافى الحكم لان الحكم وهو الجزاء انما يثبت عند الشرط والتعليق ينتهى بوجود الشرط فلا يكون التعليق سببا للحكم مع وجود التنافى بينهما اى بين التعليق والحكم وانما سمى سببا باعتبار مأيول اليه لانه يحتمل ان يؤل الى وجود الحكم بان وجد الشرط فان قيل التعليق لايصلح سببا للجزاء لافى الحال ولا فى المأل اما فى الحال فظاهر لما ذكر فى الكتاب و اما فى المأل فلان الجزاء لايتحقق الابعد بطلان التعليق بوجود الشرط و انحلال اليمين ومع بقاء التعليق لايتصور تحقق الجزاء البته فلا يصلح التعليق سببا للجزاء فلا تصح التسيمة سببا لا باعتبار الحال ولا باعتبار المال قيل المراد بالتعليق المعلق وهو يصلح سببا للجزا بعد بطلان حقيقة التعليق وانحلاله بوجود الشرط فيصح ان يسمى المعلق سببا كذا قيل وفيه نظر لان هذا مشترك بين التعليق و المعلق فكما ان التعليق يبطل عند تحقق الجزاء فكذ المعلق لايبقى معلقا عند وجود الشرط

فصل

فصل الاحكام الشرعية التى تثبت بالاصول الاربعة تتعلق نفس وجوبها على العبد باسبابها المراد بالاسباب ههنا العلل لان السبب فى الشرع عبارة عما يكون طريقا لمعرفة المطلوب لاموجبا له وهذه الاسباب توجب الاحكام وهى علل فى حقنا حتى يضاف الحكم اليها لكن المشائخ اختار والفظ السبب لانه اعم ولان هذه الاسباب حقيقة امارات على ايجاب الشرع لا انها موجبة فى الحقيقة وانما يضاف الايجاب اليها مجازا لاحقيقة و ذلك ثابت لان الوجوب اى وجوب الاحكام فى الحقيقة بايجاب الله تعالى وهوغيب عنا فلابد للعباد من علامة يعرف العبد بها اى بتلك العلامة وجوب الحكم

وبهذ الاعتبار ای بسبب ان الوجوب غیب عنا اضیف الاحکام الی الاسباب التی وضعت لها تیسیرا علی العباد فان قیل الحکم قدیم فکیف یؤثر فیه السبب الحادث فکیف یضاف الیه قیل الایجاب قدیم وهو حکم الله تعالی فی الازل اذا بلغ زید یجب علیہ ذلک واثر ذلک الایجاب وهو الحکم المصطلح ای الوجوب حادث فانه یضاف الی الحادث هو السبب فلا یوجد قبله کذا فی المعلم فسبب

نفس وجوب الصلوٰة الوقت فان قیل لوکان الوقت سببا لوجوب الصلوٰة لم یبق للاداء وجود لان السبب ابدا مقدم علی مسببه فحینئذ یکون الوجوب متأخر عن الوقت ویفوت الظرفیة والشرطیة قیل ارید بالسبب العلة فی حق المکلف والعلة توجد مع المعلول کالاستطاعة مع الفعل کذا فی بعض الشروح وفی هذه السوال والجواب نظر اما السوال فانه انما یرد لوکان کل الوقت سببا ولیس کذلک بل السبب فی حق من شرع فی الصلوة هو الجزء الذی یتصل به الاداء علی ما عرف وهو مقدم علی الاداء لا محالة فلا یلزم تأخیر الوجوب عن الوقت یؤیده ما ذکر فخر الاسلام فوجب ان یجعل بعضه سببا وهو ما یسبق الاداء حتی یقع الاداء بعد سببه واما الجواب فانا سلمنا ان المراد بالسبب العلة لکن یلزم تاخیر الوجوب عن الوقت بعد علی ما زعم السائل لان معنی المقارنة بین العلة والمعلول ان یترتب المعلول علیها بعد تمام اجزائها متصلا بها ولیس معناها ان یترتب المعلول عند حصول جزء من العلة لانه حینئذ لایخلوا من ان یترتب کل المعلول علی ذلک الجزء او اجزاءه ولا سبیل الی الاول لانه یستلزم حصول المعلول قبل تمام العلة وکذا الی الثانی لانه یلزم توزیع اجزاء الحکم علی اجزاء العلة وذلا لا یجوز حیث یصیر کل جزء من العلة علة لکل جزء من الحکم والشرع جعل جمیعها علة لجمیعه وانما قلنا ان الوقت سبب لنفس وجوب الصلوة بدلیل ان الخطاب باداء الصلوٰة لایتوجه قبل الوقت وانما یتوجه بعد دخول الوقت والخطاب لا یتوجه الا بعد نفس الوجوب ونفس الوجوب لا یثبت الا بالسبب نعلم ان الوقت سبب لنفس وجوب الصلوٰة ثم

یرد علیہ انہ لما کان نفس لوجوب ثابتا بالسبب وھوالوقت فما فائدۃ الخطاب فقال فی الجواب والخطاب مثبت لوجوب الاداء وھو عبارۃ عن طلب تفریغ ما فی الذمۃ من الواجب و معرف للعبد سبب نفس الوجوب قبلہ ای قبل وجوب الاداء ای معرف للعبد ان الوقت سبب نفس الوجوب قبل وجوب الاداء و وجوب الاداء ینفصل عن نفس الوجوب لان وجوب الاداء بالخطاب ونفس الوجوب ثابت بالسبب والسبب غیرالخطاب فان السبب یثبت بہ نفس الوجوب والخطاب یتوجہ بعد ذلک ویعرف سبب الوجوب وھذا کقولنا للمشتری اد ثمن المبیع وللزوج او نفقۃ المنکوحۃ فانہ یجب الثمن بالبیع والنفقۃ بالنکاح ویجب اداءھما عندالمطالبۃ بقولنا ادّ وبہ یعرف ان الوجوب یثبت بالسبب وھوالبیع والنکاح ولا موجود۔ یعرّفہ من التعریف ای یعرف نفس الوجوب العبدَ بالنصب ھھنا الجملۃ الفعلیۃ صفۃ لقولہ موجود و خبرلا قولہ الا دخول الوقت فتبین ان نفس الوجوب یثبت بدخول الوقت لابالخطاب فانہ مثبت لوجوب الاداء ولان الوجوب ھذا دلیل آخرعلی ان نفس الوجوب یثبت بالسبب ای بالوقت سابقا علی وجوب الاداء یثبت بالخطاب المتوجہ بعد الوقت ای لان نفس وجوب الصلوۃ ثابت علی من لایتناولہ الخطاب لکونہ غیرفاھم للخطاب کالنائم والمغمیٰ علیہ اذا لم یزد النوم والاغماء علی یوم ولیلۃ حتی یجب علیھما القضاء بعد الانتباہ والافاقۃ من الاغماء و وجوب القضاء یستدعی سابقیۃ الوجوب فدل ماذکرہ ان الوجوب ثابت فی حقھما الاتری ان الحائض لایجب علیھا الصلوۃ لما انہ لا یجب علیھا الاداء ولا وجوب علیھا قبل الوقت فکان الوجوب ثابت بدخول الوقت فعلم ان الوجوب فی حقھما مضاف الی السبب ولا یمکن اضافتہ الی الخطاب لعدم توجہ الخطاب الیھما فان قیل لم لا یکون ذلک ابتداءً عبادۃ یجب علیھما بعدالانتباہ والافاقۃ بخطاب جدیدۃ یتوجہ علیھما قیل یجب رعایۃ شرایط القضاء فیہ کالنیۃ ولو کان ابتداء فرض لما روعیت فیہ شرایط القضاء بل کان ذلک اداء فی نفسہ

كالمؤدى فى الوقت الاترى ان الصلوة متى لم تجب فى الوقت لايجب قضاء
بعدخروجه كالكافر والصبى والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد
خروج الوقت لايجب عليهم القضاء دل ان الامرماذكرنا فان قيل القضاء
انما يجب بما يجب به الاداء ولم يجب الاداء فى حقهما فكيف يجب القضاء
عليهما قيل هذا قضاءٍ مُبْتَنِيّ على وجوب الاداء فى حقهما مبنى على نفس
الوجوب القضاء على ان بعض العلماء ذهبوا الى ان الامر متوجه عليهما على
وجه لا يكون فعل الاداء مطلوبا منهما حتى لا يأثمان بترك الاداء بل المطلوب
ثبوب خلفه وهو القضاء لوجود شرطه وهو تصور الاستطاعة بالانتباه
والافاقة وقد سبق هذا بحث فى فصل الامر وبهذا اى بما ذكرت ان
الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهران الجزء الاول سبب للوجوب لانه هوالسابق
ولعدم ما يزاحمه من اجزاء الباقية من الوقت اذ المعدوم لايعارض الموجود
ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لوكان كذلك لا يثبت الوجوب الا
بعد مضى الوقت فلايصح اتيان الصلوة فى الوقت للزوم تقدم المسبب على
السبب وهو لايجوز ولقائل ان يقول اذا شرع فى الصلوة فى اول الجزء
من الوقت ينبغى ان لا يجوز سببا لان السبب يجب ان يكون مقدما على المسبب
وذا لا يتحقق فيما اذا شرع فى اول الجزء ويمكن ان يجاب بمامر ان المراد
بالسبب العلة فى حق المكلف والعلة توجد مع المعلول كالاستطاعة مع
الفعل وفيه نظر لانه يخالف ما قال فخر الاسلام وجب ان يجعل بعضه سببا
وهو يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه ويمكن ان يجاب عنه بان
المراد بالاداء فى كل الموضعين المؤدى ولا شك ان الجزء الاول يتقدم المؤدى
لامحالة لكنه يقارن الشروع فى الاداء غير المؤدى ثم بعد ذلك اى بعد ان
يثبت ان الجزء الاوّل سبب لابد ان يعلم كيف يكون باقى اجزاء الوقت سببا
فقال فى بيان ذلك وله طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى
جزء الثانى يعنى ان جزء الاول اذا جعل سببا لكونه جزء موجودا بلا مزاحم
فان اتصل الاداء به تقررت السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس

الوجوب تحصیل الاداء نظرا الی الظاهر و ان کان المقصود الاصلی الابتلاء وان لم یتصل به الاداء انتقلت السببیة من الجزء الاول الی الجزء الثانی ای الذی یلی الاول و یتقرر علیه ان اتصل به الاداء ثم ان لم یتصل به الاداء ینتقل السببیة منه الی جزء الثالث الذی یلی الثانی ثم الی الرابع والخامس و مایلیه جزء فجزء الی جزء اتصل به الاداء الی ان ینتهی الی اخر الوقت یعنی ان لم یحصل الاداء قبل اخر الوقت انتقلت السببیة الی اخر الوقت فیتقرر الوجوب به حینئذ ای حین اذا انتهی الی اخر الوقت ای فیکون سببا و یتقرر الوجوب فی جزء من اجزائه ثم اعلم ان کلام مصنف[1] یشیر الی ان الجزء الاول سبب للوجوب بالفعل و یثبت به الوجوب لکنه لا یتقرر سببیة له و یجوز ان ینقل منه اذا عدم ولم یتصل به الوجوب الی جزء الثانی و هکذا الی جزء الاخیر وبه یشهد ظاهر کلام فخر الاسلام حیث قال و لما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه للمؤدی و افادا صحة الاداء ثم قال ویتعین ان الوجوب یحصل بالجزء الاول خلافا لبعض مشایخنا ثم قال ثم اذا انقضی جزالاول فلم یؤدیٰ انتقلت السببیة الی جزء الثانی ثم کذلک ینتقل جزء فجزء وفیه بحث لان جزء الاول اذا تحقق سببیة لا یمکن ان ینتقل منه لان العلة اذا صارت علة لا یمکن ان یکون غیر علته ولان الحکم اذا ثبت بعلة لا یمکن ان یثبت بعلة اخری لان فیه قولا بتحصیل الحاصل و توارد العلتین علی معلول واحد و تقدم معلول العلة الثانیة علیها و یمکن ان یجاب عن الاول بان ذلک فی العلة الیقینیة کما فی دلالة النص دون العلة الظنیة والجزء الاول انما صار سببا بالظن بناءً علی الترجیح الظنی لا علی الیقینی ولا ضیر فی انتقال علیته وانتقال ظن العلیة الی غیره لان الظن قد یتبدل کما فی علیة القیاس الظنی وعن الثانی بان الوقت سبب معرف لا موجب اذ الموجب هو الله تعالیٰ و المعرف قد یتعدد اذا قد یعرف الشیء بالنسبة الی شخص بشیء وبالنسبة الی آخر بشیء آخر بخلاف السبب الموجب وعن الثالث بانه لما ثبت ان الوجوب ثابت بایجاب

الله تعالى والوقت سبب معرف و المعرف جاز ان يتاخر عن ثبوت الحكم
و عن تعلقه بمعرف آخر جاز تعلق الوجوب بمعرف بعد تعلقه بمعرف
آخر ولقائل ان يقول تحقق السببية صفة و انتقال الصفة محال لاستحالة
انتقال فى الاعراض فكيف يصح القول بانتقال تحقق السببية وأجيب
بان المراد بالانتقال هنا ثبوت صفة فى محل بعد ثبوتها فى محل آخر
و هذا ليس بانتقال لكنه يشبه الانتقال فيسمى الإنتقال على سبيل المجاز
كما يسمى ثبوت الحمرة فى الثوب بعد ثبوتها فى الصبغ انتقال من هذا الى
ذلك ولقائل ان يقول ان الحكم بعدم تقرر السببية قبل الاداء الى الجزء
الاخر وقد يوجب عدم تقرر الوجوب و ذلك يوجب عدم الخطاب فينتفى
الاثم فى ترك الاداء الى الجزء الاخر و قد اجمعوا على ان الاثم يلحق
بالتاخير عن ضيق الوقت وأجيب عنه بان ههنا ثلاث خطابات خطاب
السببية و هو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس و المقصود من
هذ الخطاب بيان سبب نفس الوجوب وخطاب الوضع و هو خطاب
الظرفية و هو قوله تعالى حافظوا على الصلوٰة اى ادوها فى اوقاتها
و هذا نص فى وجوب محافظة الوقت و المقصود من هذا الخطاب
طلب الصلوة بصفة كونها اداء فى الظرف المعين و هذا خطاب يتوجه
فى اول الوقت موسعاً و عند ضيق الوقت مضيقاً كيلا يفوت شرط الاداء
وهو الوقت و خطاب الاقتضاء و هو قوله تعالى اقيموا الصلوٰة و هذا الخطاب
عندنا يتوجه فى آخر جزء من اجزاء الحيوة مضيقا و المقصود من طلب اداء
الصلوٰة اداءً و قضاء الى اخر اجزاء الحيوة فالاثم اللاحق بتاخير الاداء عن
ضيق الوقت مضيقا للترك الانتقال بخطاب الاقتضاء المتوجهة فى الجزء
الآخر اذ لم يتحقق ترك الامتثال بهذ الخطاب الى آخر اجزاء العمر فان
لم يمتثل بذلك الى ان انقضت حيوته تحقق الامتثال بهذ الخطاب (وهو خطاب الاقتضاء) نهياً
فيتحقق حينئذ اثم ترك اصل الصلوٰة ايض ولو فوت الظرفية ثم قضاء الفائتة
فى حيوته استحق الثواب بامتثال خطاب الاقتضاء و اداء اصل العبادة و

انکان آثما بتفویت الظرفیة هذا غایة تحقیق هذا المحل تفرد به شیخی واستاذی متع الله تعالی المسلمین بطول بقائه و لقائل ان یقول ان ما ذکرتم من تعین الجزء الاخیر لسببیة غیر مستقیم فانکم ان قلتم بتعینه علی تقدیر الشروع فیه دون غیره فکل جزء من اجزاء الوقت متعین علی ذلک التقدیر فلا معنی لتخصیصه بالحکم بالتعین و ان قلتم بتعینه مطلقا وجد فیه الشروع او لم یوجد فلا یستقیم ما قالوا و اما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب مضاف الی کل الوقت لان تعین جزء السببیة مانع عن اضافة الوجوب الی غیره لاستلزامها عدم تعین ذلک الجزء للسببیة واجیب بانا قد حکمنا بتعینه وجد الشروع فیه او لم یوجد بدلیل قوله و یعتبر حال العبد فی الاهلیة و انتفاء العوارض فی ذلک الجزء ای فی آخر الجزء من اجزاء الوقت و یعتبر صفة ذلک الجزء فی الصحة والفساد لکن تعینه لا یمنع من اضافة الوجوب الی کل الوقت وبیانه مذکور فی التحقیق و قد ذکرنا التطویل فی شرح الحسامی وترکت ههنا مخافة التطویل وبیان اعتبار حال العبد فیه ای فی ذلک الجزء منه انه ای ان العبد لو کان صبیا فی اول الوقت بالغا فی ذلک الجزء الآخر او کان کافرا فی اول الوقت مسلما فی ذلک الجزء او کانت المراءة حائضا او نفساء فی اول الوقت طاهرة فی ذلک الجزء وجبت الصلوة علیهم لان الوجوب متقررا فی ذلک الجزء وعلی هذا ای علی قیاس حدوث الاهلیة وجوب الصلوة جمیع صور حدوث الاهلیة ای اهلیة وجوب الزکوة والصوم وغیرهما وعلی العکس بان حدث حیض اونفاس او جنون مستوعبا او اغماء ممتدا فی ذلک الجزء سقطت عنه ای عن العبد الصلوة و لقائل ان یقول ینبغی ان لا تسقط الصلوة عنه لان الخطاب الظرفیة وهو خطاب الاداء فی الظرف المعین یتوجه علیه مضیقا عند ضیق الوقت لقیام الاهلیة فی هذا الوقت فزوال الاهلیة بعارض لاحق بعد توجه الخطاب لا یرفعه واجیب بانا سلمنا ان خطاب الظرفیة لا ترتفع بزوال الاهلیة لکنه یرتفع

قوله اذا الخ بیان ما قالوا ۱۲

ای غایة التحقیق شرح الحسامی من شروح ذلک الشارح ۱۲ نجیب الله ۱۲

بالعجز عن ادراک الوقت المتصرم قال فخرالاسلام فاذا زالت الاهلية قبل اخرالوقت الذی تعلق به الخطاب اهلية الصلوٰة و عجزه عن ادراک الخطاب الظرفية لفوات مايصلح ظرفا لا يجب عليه الاداء المتعلق بالظرف للعجز عنه ولا يجب عليه اصل الصلوٰة لعدم توجه خطابه لزوال الاهلية و الله اعلم بالصواب ولوكان العبد مسافرا فی اول الوقت مقيما فی اخره يصلی اربعا وكذا لوكان مقيما فی اول الوقت مسافرا فی اخره يصلی ركعتين و هذا كله دليل علی ان المعتبر فی الاهلية وانتفاء العوارض وهو ذلک الجز وبيان اعتبار صفة ذلک الجزء انه انكان ذلک الجز كاملا تقررت الوظيفة كاملة ای يثبت الواجب كاملا لان المسبب انما يثبت حسب ثبوت السبب فلا يخرج عن العهدة بادائها فی الاوقات المكروهة لان ما وجبت فی الذمة كاملا لا يتادیٰ بصفة النقصان كالصوم المنذور المطلق لا يتادیٰ فی ايام النحر والتشريق وكآية السجدة اذا قرءها نازلا فركب و سجده بالايماء لا يتادیٰ لانها وجبت كاملة فلا يتادیٰ ناقصة ومثاله ای مثال تقرر الوظيفة كاملة و عدم الخروج بالناقص فيما يقال اخر الوقت فی الفجر كامل و انما يصير الوقت فاسدا ای ناقص بطلوع الشمس لانه منسوب الی الشيطان و ذلک ای طلوع الشمس بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس فی اثناء الصلوٰة بطل الفرض لانه ای لان المصلی لا يمكنه اتمام الصلوٰة الا بوصف النقصان باعتبار نقصان وقد وجب كاملا لا يتأدیٰ بالناقص و لقايل ان يقول ينبغی ان لا يبطل الفرض بطلوع الشمس لان السبب هو الجزء الذی اتصل به الشروع وهو وقت كامل و باقی اجزاء الوقت ظرف محض ونقصان الظرف لا يؤثر فی نقصان المظروف ويمكن ان يجاب عنه بالتامل فان قيل الكامل قد يتأدیٰ بالناقص كما لو ترک واجبات الصلوٰة و اتی باصل الاركان يخرج عن العهدة و ان تمكن فيه النقصان حتی وجب جبره بسجدة السهو ان تركها سهوا قيل انما لم يمنع ذلک النقصان عن الخروج عن العهدة لانه

ليس براجع اى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام و الركوع و السجود والقراءة و قد اتى بما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التى لا يزاد بها على الكتاب فتمكن فيه نقصان فى الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فيرجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوٰة فى الوقت الكامل لقوله تعالى اقم الصلوٰة لدلوك الشمس الآية وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة فى الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان فى نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما امر الله بالاداء فيه فلا يخرج عن العهدة كذا فى الشروح وفيه نظر لانا لا نسلم انه امر بالصلوة فى الوقت الكامل لان النصوص الوارده فى اوقات الصلوة كلها مطلقة تتناول الوقت الكامل والناقص كالامر بنفس القيام و الركوع و السجود والقراءة ولئن سلمنا انها مقيدة بالوقت الكامل وجب انه لا يجوز عصر يومه فى الوقت الناقص اللهم (لان الله تعالى فرض الاداء فى الوقت الكامل) الا ان يقال ان عصر يومه ليس بمامور به فى الوقت الكامل لانه ليس بداخل فى النص المذكور اذ ايجاب الناقص وطلب الكامل قبيح وقد وجبت ناقصة لنقصان السبب فالاولى ان يقال (فى الجواب) ان الصلوٰة اذا وجبت بالسبب الكامل كان الكمال فيها كاملا فاذا اديت فى الوقت الناقص كان النقصان فيها كاملا ايضا لنقصان سببه فلا تقوم هذا الناقصة مقام تلك الكاملة لكمال الكمال وكمال النقصان الناقص بخلاف الصلوٰة التى تركت واجباتها فكان كمالها ونقصانها ليس بهذه المشابهة فلا يلزم من عدم الجواز ثمه عدم الجواز ههنا او يقال ان النقصان الواقع بسبب الوقت راجع الى نفس المامور به لان المامور به العبادة وهى فعل ياتيه المرء به تعظيما لله تعالى ولا نزاع ان الصلوٰة فى الاوقات المكروهة غير كاملة فى التعظيم بافعال الصلوٰة واقوالها بل هى كاملة فى التعظيم وانما ترك فعل آخر غير مخل بتعظيم فيما اتى به فافهم ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما فى الصلوة العصر يستانف فى وقت الاحمرار

له فان آخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده ای عند الاحمرار ناقص لکونه منسوبا الی الشیطان کما جاء فی الحدیث المعروف فتقررت السببیة بصفة النقصان فتقررت الوظیفة ای ثبت الواجب بصفة النقصان و لهذا ای ولاجل تقرر الوظیفة والسببیة بصفة النقصان وجب القول بالجواز ای بجواز عصر الوقت عنده ای عند الاحمرار مع فساد الوقت ای مع کراهیة لانه ادی الواجب کما لزمه والطریق الثانی ان یجعل کل جزء من اجزاء الوقت سببا لاعلی طریق الانتقال فان القول فیه ای فی الانتقال السببیة من الجزء الاول الی الثانی الی اخره قوله بابطال السببیة الثابتة بالشرع لان الجزء الاول اذا صار سببا شرعا افاد نفس الوجوب فاذا قیل بانتقال السببیة عنه کانت سببیه باطلة ولایلزم علی هذا ای کون کل جزء سببا لا علی طریق الانتقال تضاعف الواجبات هذا اشکال یرد علی هذا الطریق وهو انه لو کان کل جزء من اجزاء الوقت سببا لکان بسبب کل جزء واجب فتضاعف الواجبات ولیس کذلک فاجاب بانه لایلزم تضاعف الواجبات فان الجزء الثانی انما اثبت عین ما اثبته الجزء الاول فکانت الاسباب متعددة والواجب واحد فکان هذا من باب ترادف العلل وکثرة الشهود فی باب الخصومات وهذا الطریق غیر مختار عند الجمهور فلم نشتغل بالبحث عنه علی الاستقصاء و سبب وجوب الصوم شهود الشهر اللام فی کل الموضعین للعهد ای سبب وجوب صوم رمضان شهود شهر رمضان لتوجه الخطاب عند شهود الشهر ای حضوره لقوله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه ولقوله صلی الله علیه وسلم صوموا لرؤیته واضافة الصوم الیه ای الی الشهر یقال صوم شهر رمضان لان الاصل فی اضافة الشئ ان یکون المضاف الیه سببا للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل فی کل ثابت الکمال والکمال الاختصاص بین السبب والمسبب لثبوته به ولان الاضافة نسبة الحکم الی السبب لحدوثه به ولقائل ان یقول الاضافة انما تفید الاختصاص اذا کانت الاضافة بمعنی اللام واما اذا کانت بمعنی فی فلاتدل

على الاختصاص و فى قولك صوم الشهر وصلوة الظهر الاضافة بمعنى لا نه
اضافة المظروف الى الظرف مثل ضرب اليوم فلا تدل الاضافة ههنا على
السببية و ايضا له ان يقول ان المضاف فى قولك صوم الشهر وصلوة الظهر
هو العبادة لا وجوبها والكلام فيه و الوجوب مضاف الى العبادة يقال وجوب
الصلوة و وجوب الصوم وهى ليست بسبب له فالحاصل ان ما هو مضاف
ليس بمسبب وما هو مسبب ليس بمضاف فلا يكون الاضافة ههنا من
دلايل السببية واجيب عنه بان الوجوب هو المضاف من حيث المعنى الى
الوقت لان الاصل فى الاضافة ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف و ان
يكون المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك عبد الله وكسب فلان الا
الا ان الفعل لما توقف على اختيار العبد لم يستقيم ان يجعل سببا للوجود
واقيم الوجوب وهو وجود الشرعى مفض الى الوجود مقام كذا قيل وفيه
نظر لان هذا الجواب انما يستقيم لو كانت الاضافة بمعنى اللام كما فى
المثالين المذكورين والاضافة فى قولك صلوة الظهر وصوم الشهر بمعنى
فى على ما بينا ويمكن ان يجاب بان اضافة المظروف بمعنى اللام عند المحققين
من النحاة ولا وجود للاضافة بمعنى فى عندهم فلعل هذا هو المختار عند ايمة
الوصول وسبب وجوب الزكوة وملك النصاب النامى حقيقة كمال التجارة او
حكما لجولان الحول لان به يتمكن المراء من استنماء المال لان الحول يشتمل
على الفصول الاربعة وهى مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال
كالنقدين و السائم وغيرهما فاقيم مقام النماء لعدم الاطلاع على حقيقة
النماء او بتقصيره فى الاستنماء وانما كان المال سببا لانها يضاف اليه يقال
زكوة السائمة و زكوة مال التجارة فكان وجود النصاب وهو المال المقدر سببا
فان قيل قد تقرر ان تكرار الشئ بتكرار الشئ من دلائل السببية و قد تكرر وجوب
الزكوة فى مال واحد بتكرار الحول فينبغى ان يكون الحول سببا لوجوب الزكوة
قيل تكرار الوجوب بتكرار النماء الذى صار المال سببا باعتباره فصار المال
الواحد بتكرار النماء فيه كالمتكرر تقديرا و باعتبار وجود السبب وهو

المال النامي جاز التعجيل اى تعجيل الزكوة قبل حولان الحول في باب الاداء يعنى اذا ملك النصاب جاز ان يؤدى الزكوة قبل حولان الحول لوجود المسبب بعد وجود السبب فان قيل لما كان السبب ملك النصاب النامي وقبل الحول النصاب غير نام فلم يكن السبب موجودا قبل الحول قيل وجود النصاب سبب والنماء شرط فكان السبب موجودا فثبت نفس الوجوب و اما وجوب الاداء فلا يثبت قبل وجود الشرط وهو حولان الحول وسبب وجوب الحج البيت لاضافته اى الحج اى الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية وبدليل عدم تكرار الوظيفة في العمر فان الحج لا يتكرر بتكرار السنوات والشئ انما يتكرر بتكرار سببه ويتحد باتحاده والبيت متحد فعلم انه سبب والوقت والاستطاعة شرطان و لهذا لا يتكرر الحج بتكرارهما وعلى هذا اى على ان سبب وجوب الحج البيت لو حج قبل الاستطاعة التى هي شرط ينوب ذلك اى حجة عن حجة الاسلام لوجود السبب وهو البيت وان تاخر وجوب الاداء الى الاستطاعة وبه فارق اى بما ذكرنا فارق اداء الحج قبل وجود الاستطاعة اداء الزكوة قبل وجود النصاب لانه سبب وتعجيل المسبب قبل وجود السبب لا يجوز فان قيل لو كان البيت سببا لوجوب الحج لجاز تقديم الحج على الاشهر لوجود سببه كما جاز تقديم الزكوة على الحول وصدقة الفطر على يوم الفطر ولما لم يجز دل ان الوقت سبب قيل انما لم يجزيه تقديم الحج على شهر الحج مع وجوب السبب لان الوقت شرط الجواز لا لانه سبب ولهذا يتكرر بتكرره بخلاف الحول للزكوة فانه شرط الوجوب وكذا يوم الفطر لصدقة الفطر فان قيل قد تقرر من قبل ان المراد من الاسباب العلل والبيت لا يصلح ان يكون علة اذ العلة لا يكون الا وصفا والبيت عين لا عرض قيل المراد بالبيت حرمت البيت وشرفه فان البيت حرمته شرعا فيجوز ان تصير حرمته سببا للزيارة شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فتكون زيارته تعظيما لله تعالى لاله وسبب وجوب صدقة

الفطر رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفايته و يتحمل مؤنته ويلى عليه اى يلى المكلف على ذلك الرأس لقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونونه اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت عليكم مؤنته وكلمة عن لانتزاع الشئ فيدل الخبر على حد الوجهين اما ان يكون ما دخل عليه هذه الكلمة سببا ينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة عن ماله و ادى الخراج عن ارضه سببها او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه وبطل الثانى لاستحالة الوجوب على الصبى والعبد والكافر والفقير فتعين الاول فعلم به ان الرأس سبب لذلك تضاعف الواجب بتضاعف الرؤس فان قيل قد تقرر من قبل ان المراد بالاسباب العلل و الرأس لا يصلح ان يكون علة اذ العلة لا تكون الا وصفا والرأس عين لا وصف وأجيب بان المراد بالرأس بقاء الرأس فان قيل انها تضاف الى الفطر يقال صدقة الفطر والاضافة من دلايل السببية فعلم ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعیؒ قيل انها كما الى الفطر تضاف الى الرأس يقال صدقة الرأس كما قال الشاعر زكوة رؤاس الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم صاع من البر الّا ان الاضافة الى الرأس حقيقة لانه اضافة الى السبب و الى الفطر مجاز لانه اضافة الى الشرط فان قيل فلِمَ جعلت الاضافة الى الفطر مجازا والاصل فى الكلام الحقيقة و هى الاضافة الى السبب قيل قد تعارضت جهتا السببية فان تضاعف الواجب بتضاعف الرؤس يقتضى ان يكون الرأس سببا والاضافة الى الفطر سببا على ما هو الاصل الّا ان الاضافة يحتمل الاستعارة و التجوز لانها من حسن الكلام وتضاعف الواجبات بتضاعف الرؤس لا يحتمل ان يكون بغير السببية فَحُمِلَ الاضافة الى الفطر مجازا عملا بالجهتين بقدر ما امكن وباعتبار وجود السبب وهو الرأس بجواز التعجيل اى تعجيل صدقة الفطر قبل وقت الفطر حتى لو اداءها اى اداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر جاز لوجود السبب وهو الرأس ولو كان الفطر سببا لما جاز التعجيل وسبب وجوب

(حواشی: موصوف ۱۲ — صفة ۱۲ — سبب للوجوب ۱۲ — اى الزكوة ۱۲ — هو الفطرة ۱۲ — ولهذا يتجدد الصدقة ويتكرر بتجدد البقاء فى السنة الاخرى لان بقاء الرأس فى السنة ... ۱۲)

العشر الارض النامية بحقيقة الريع اى حقيقة الخارج حتى لو عطل الارض العشرية لاتجب العشر وانكانت صالحة والدليل على سببية الارض اضافة العشر اليها يقال عشر الارض فان قيل قد تقرر لوجوب بتكرار الخارج وهو من دلائل السببية فينبغى ان يكون الخارج سبب كما قال الشافعی قيل تكرار الوجوب بتكرار النماء الذى صارت الارض سببا باعتباره فصارت الارض بتكرار النماء فيها كالمتكررة تقديرا وسبب وجوب الخراج الاراضى الصالحة للزراعة حتى لو عطل الارض الخراجية يجب الخراج فكانت الاراضى الصالحة نامية حكما بالتمكن من الزراعة وانما اعتبر النماء التقديرى فيه لانه من غير جنس الخارج فلاحاجة الى تعلقه بالنماء الحقيقى بل يكتفى فيه النماء التقديرى رعاية لجانب المقابلة بخلاف العشر فانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج ولان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة فلذا يجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة الله تعالى واشتغالهم بعمارة الدنيا فاعتبر النماء التقديرى فيه تحقيقا لمعنى العقوبة بخلاف العشر فانه مؤنة فيها معنى العبادة كما تقرر فى محله والدليل على سببية الارض الاضافة اليها يقال خراج الارض وسبب وجوب الوضوء وجوب الصلوة عند البعض وهو الصحيح واليه ذهب جمهور العلماء والحدث شرطه وهذا كالصلوة سببه الوقت والطهارة شرطها لانه يضاف اليها يقال طهارة الصلوة وتقوم بها اى تدور معها وجوبا وسقوطا ولهذا اى ولاجل ان سبب وجوب الوضوء الصلوة وجب الوضوء على من وجبت عليه الصلوة عند البعض ولا وضوء على من لاصلوة عليه لانها شرطه وما يكون شرطا للشئ يكون متعلقا به حتى يجب لوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه لوجوب الصلوة فكذا الطهارة لم تجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة وقال البعض اى بعض اصحاب الظواهر سبب وجوبه اى الوضوء الحدث لانه يتكرر بتكرر الحدث دون الصلوة وذا من امارت السببية ووجوب الصلوة شرطه وقد روى ذلك اى سببية الحدث للوضوء عن محمد وهذا غير صحيح لان سبب الشئ ما يكون مفضيا الى ذلك الشئ

والحدث مزيل للطهارة ورافع لها وما يكون مزيلا للشئ ورافعا له يجوزان لا يكون مفضيا اليه فكيف يكون الحدث سببا لها ولقائل ان يقول انهم زعموا ان الحدث سبب لوجوبها دون وجودها ولا شك انه مفض الى وجوبها فيصلح للسببية فالحق ان يقال فى جوابهم ان ما ذكرتم مخالف لاشارة قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية فانه يشير الى ان ارادة الصلوة سبب لوجوب الوضوء اذ معناه اذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا لاجل ارادة القيام الى الصلوة وما قالوا ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث فهو ممنوع بل يتكرر بتكرر ارادة الصلوة الا ترى انه لو وجد الحدث بعد الصلوة لا يجب الوضوء مالم يرد القيام الى صلوة آخرى فى وقت آخر ولو كان الحدث سببا لوجب ذلك وان لم يرد القيام الى الصلوة آخر فظهران وجوب الوضوء يتكرر بتكرر ارادة الصلوة لا بتكرر الحدث ولقائل ان يقول لو كان وجوب الصلوة سببا لوجوب الوضوء لوجب ان يتادى الصلوة بالوضوء المقدم على الوجوب لان وجوب الصلوة ثبت بعد دخول الوقت فكان الوضوء قبل الوقت لاداء الواجب قبل ثبوت سببه وذلك باطل فينبغى ان يصح الصلوة بهذا الوضوء واجيب بان من توضاء قبل الوقت لا يكون وجوب الصلوة فى حقه سببا لوجوب الوضوء وانما لم يجب عليه الوضوء بعد دخول الوقت وحصول الوجوب ولما عرفت من تقدير وانتم محدثون فى الآية وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة لانه يضاف اليها يقال غسل الجنابة والحيض والنفاس ولانه يتكرر بتكررها فصل لما فرع من بيان ما يتعلق به الاحكام الشرعية شرع فى بيان ما يمنع تعلق الاحكام به فقال قال القاضى الامام ابوزيد الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد العلة اى وجودها ومانع يمنع تمامها وهو ان توجد العلة بدون الحكم اى حكم العلة وهو ان يوجد العلة بتمامها الا ان يتخلف حكمها لمانع ومانع يمنع دوامه اى دوام حكم العلة وهو ان يكون الحكم ثابتا بالعلة الا انه لا يدوم ولا يلزم لمانع ولقائل ان يقول مالهم ترك القسم الخامس وهو

مانع يمنع تمام الحكم كخيار الروية و قد ذكره فخر الاسلام و من تابعه و نظير الاول .وهو مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر و الميتة و الدم فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف اى البيع علته لافادة الحكم وهو الملك يعنى لانها ليست بمحل البيع لان البيع مبادلة المال بالمال وهى ليست بمال لعدم التمول بها و الشئ انما يوجد فى محله فاذا لم تكن محلاً للبيع لم ينعقد تصرف الايجاب والقبول علة فيها وعلى هذا اى على هذا الطريق او على ان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة سائر التعليقات عندنا فان التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا لان الشرط حال بين التصرف وبين المحل فاذا لم يتصرف يصادف التصرف محله لا يكون علة و لهذا اى ولاجل ان التعليق يمنع انعقاد التصرف علة لو حلف ان لا يطلق امرأته بان قال و الله لا اطلق امرأتى اوقال ان طلقت فعبدى حر تعلق طلاقها بدخول الدار بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث فى الحال لانه لم يوجد التطليق لعدم محله ومثال الثانى وهو مانع يمنع تمام العلة هلاك النصاب فى اثناء الحول فانه مانع يمنع تمام العلة فان وجود النصاب علة لوجوب الزكوة و لهذا لو عجل قبل الحول يجوز الا انه انما يتم علته اذا حال الحول على المال فهلاك - النصاب فى اثناء الحول مانع يمنع تمام العلة شهادة الشاهدين علة لوجوب الحكم الا انها انما يتم علته اذا وجد الشهادة من الشاهدين جميعا فامتناع احدهما مانع يمنع تمام العلة ورد شطر العقد فان الايجاب والقبول علة للحكم فعدم احدهما مانع يمنع تمام العلة و مثال الثالث وهو مانع يمنع ابتداء الحكم البيع بشرط الخيار فانه مانع يمنع ابتداء الحكم لان العلة وهى الايجاب والقبول موجوده فى محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعا لثبوت الخيار فكان شرط - الخيار مانع يمنع ابتداء وجود الحكم و بقاء الوقت فى حق صاحب العذر فانه مانع يمنع الحكم فان وجود الحدث من صاحب العذر علة لنقض الطهارة او لوجوبها الا ان بقاء الوقت فى حقه مانع لوجود النقض او لوجود الوجوب و مثال الرابع وهو مانع يمنع دوام الحكم خيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا انكحهما غير الاب

والجد فبلغا كان لكلواحد منهما الخيار انشاء اقام على النكاح و انشاء فسخ خلافا لابی یوسف رح وخيار العتق للامة المزوجة اذا اعتقت كان لها الخيار فى ابقاء النكاح و فسخه فخيار الروية فى البيع اذارای المشتری المبيع بعد البيع كان له الخيار و خيار عدم الكفاءة للاولياء اذا زوجت المراءة نفسها من غير كفو كان لهم الخيار بين الفسخ وابقاء النكاح والاندمال فى باب الجراحات على هذا الاصل قوله والاندمال مبتداء وخبره على هذا الاصل اى الاندمال فى باب الجراحات مبنى على هذ الاصل فان الاندمال مانع يمنع دوام حكم الارش يعنى اذا جرح رجل رجلا فانه ينتظر مآل امرها فان سرت الى قتل النفس يقتص مثله وان اندملت ولم يبق لها اثر لا تبقى معتبرة فى حق الارش و ان بقيت معتبرة فى حق التعذير و هذا عند ابى حنيفة رح وعند ابى يوسف رح تجب حكومة عدل و عند محمد رح يجب اجرة الطبيب و ثمن الادوية على ما عرف فى الفروع وهذا اى تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضى ابوزيد مبنى على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية كما ذهب اليه ابوبكر الكرخی رح و ابوعبدالله جرجانى و ابوبكر الجصاص واكثر ائمة العراق و القاضى ابو زيد رح فاما على قول من لايقول بجواز تخصيص العلة كما هو مذهب عامة اصحابنا و الشافعی رح فالمانع عنده اى عند من لم يقل بجواز تخصيص العلة ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما المانع الذى يمنع ابتداء الحكم فلا يقول به لان عند تمام العلة يثبت الحكم لامحالة فاذا وجدت العلة ولم تثبت الحكم بها كان عند من لم يجوز تخصيص العلة انتفاء الحكم بعدم وجود العلة بتمامها و بيان ذلك فى قولنا الصائم اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قدفات فيلزم على هذ التعليل الناسى حيث وجد فوات ركن الصوم ولا يفسد صومه فمن اجاز خصوص العلة قال امتنع هذا الحكم مع وجود العلة لمانع وهو الاثر اى قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله تعالى وسقاك فكان مخصوصا من هذه العلة بهذ الطريق مع بقاء العلة و من لم يجوزه قال

امتنع هذا الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال صلى الله عليه وسلم اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه ولقايل ان يقول فيه انكار الحِسّ فان الاكل وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع واجيب بانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة لكن لا نجعله سببا للفطر بالنسبة الى صاحب الحق من حيث التسبب فصار فعله بهذه النسبة ساقطا الاعتبار واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا بخلاف الصائم اذا صُبَّ الماءُ في حلقه فان الفعل مضاف الى العبد لا الى صاحب الحق فلم تجعل عفوا فيفوت ركن الصوم ولقايل ان يقول ماذكرتم ان الحكم ههنا انعدم لعدم العلة فهو مذهب فلاسفة وليس مذهب اهل السنة والجماعة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبقىّ على العدم الاصلي واجيب بان المشائخ تسامحوا في العبارة لكون ذلك الامر مشهورا عندهم او لشدة الشهرة ارادتهم نفي العلة لئلا يلزم تخصيصها كذا في التبين شرح الحسامي وعلى هذا اي على اختلاف المذهبين كل ما جعله الفريق الاول وهم القائلون بعدم جواز تخصيص العلة مانعا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين

فصل لما كانت الطاعات المشروعة على اربعة انواع فرض وواجب وسنة ونفل شرع المصنفؒ في بيانها فقال الفرض لغة هو التقدير يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية فمفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ماثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة واجماع الصحابةؓ المنقول بالتواتر وذلك مثل الايمان والصلوٰة الخمس وصوم الرمضان والزكوه والحج فانها اي الفروض الخمسة ثبت بدلايل قطعية ولقايل ان يقول هذا التعريف صادق على السنن والمستحبات والمباحات الثابتة بالدلايل القطعية كالنكاح والكتابت اي كتابت العبد المملوك والاصطياد واجيب بان في التعريف حذف

بخلاف السنن و اخواتها فان ثبوتها ثبت بدليل ظنی ۱۲ ن ر

ای ما ثبت لزومه بدليل قطعی فيخرج ما ذكرتم الان الحذف يخل بالتعريف
و حكمه ای حكم الفرض لزوم العمل به حتى يفسق تاركه و الاعتقاد به حتى
يكفر جاحده والوجوب فی اللغة هو السقوط و منه قوله تعالى فاذا وجبت
جنوبها ای سقطت علی الارض يعنی ای معناه فی الواجب ما يسقط عمله علی
العبد المكلف بلا اختيار منه فيحتاج الى تفريغ ذمته عنه و قيل هو ای الوجوب
من الوجبة وهو الاضطراب ای التردد و يسمی الواجب بذلك ای الواجب
لكونه مضطربا ای مترددا بين الفرض و النفل فصار الواجب فرضا فی حق العمل
حتى لا يجوز تركه و نفل فی حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما ای
قطعا و فی الشرع هو ما ثبت لزومه بدليل فيه شبهة كالاٰية المؤولة فانها
دليل فيه شبهة فی الدلالة و كذا العام الذی خص عنه البعض والصحيح
من الاحاد فانه دليل فيه شبهة فی الثبوت و ذلك مثل تعين الفاتحة و
ضم السورة و الوتر و صدقة الفطر و الاضحية و نحوها و انما قيدنا باللزوم
لئلا يدخل السنن و المستحبات و المباحات الثابتة بالدلائل الظنية و
لقائل ان يقول يخرج من هذا التعريف الواجب فی حق النبی صلى الله عليه
وسلم لان الدلائل الموجبة كلها قطعية فی حقه وقد روی انه صلى الله عليه
وسلم سهی فسجد و سجدة السهو لا تجب الا بترك واجب ساهيا واجيب
بالا نسلم ان الدلائل الموجبة كلها قطعية فی حقه فان اجتهاده صلى الله
عليه وسلم قبل الاستقرار ظنی فی حقه صلى الله عليه وسلم وحكمه
ای حكم الواجب ما ذكرنا انه فرض عملا لا يلزم به الاعتقاد جزما و السنة
فی اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة و فی الشرع عبارة عن الطريقة المسلوكة
المرضية ای الحسنة فی باب الدين وهی تطلق على كل طريقة سواء كانت
من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من الصحابة حيث قال صلى الله عليه
وسلم عليكم بسنتی ای الزموا سنتی و سنة الخلفاء الراشدين من بعدی

جمع ناجذ وهی الاسنان الاربعة عقيب الطواحن ايضا يقال له اضراس الحلم ۱۲ ن ر

عضوا بها بالنواجذ العض بالنواجذ عبارة عن الاخذ بقوة و التمسك بها
و الملازمة عليها و هذا عندنا و عند الشافعی مطلق السنة لا يتناول

قوله يخل بالتعريف لان التعريف للايضاح ولا ايضاح بالتعريف مع الحذف الا ان يكتب من اصل الاعتراض بالا نسلم الحذف بل الثبوت بحذف اللزوم فقوله ما ثبت ای ما لزم

قوله بدليل قطعی ۱۲ قمر ... الشرع

الا طریقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و الخلاف یظہر فی التراویح فعنده نفل وعندنا سنۃ لانہا سنۃ الصحابۃ لانہم واظبوا علیہا وان لم یواظب علیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والمراد بالسنۃ المحدودة سنۃ الہدی دل علیہ قولہ یطالب المرء باحیائہا والزوائد غیر مطالب بہا کذا قیل فان قیل یدخل فی ھذا التعریف السنن الزوائد والنوافل و الفرض والواجب قیل معناہ الطریقۃ المسلوکۃ المرضیۃ فی باب الدین لاعلی وجہ الفرض والوجوب فخرج الفرض والواجب واما السنن الزوائد والنوافل فیخرج بقولہ الطریقۃ المسلوکۃ لان المسلوکۃ مُنْبِئَۃٌ عن المواظبۃ فیقال طریق مسلوک ای واظب الناس علیہا وحکمہا ای حکم السنۃ الہدی ان یطالب المرء باحیائہا ویستحق الملائمۃ ای الملامۃ بترکہا فی الدنیا وحرمان الشفاعۃ فی العقبیٰ الا ان یترکہا بعذر فحینئذ لایستحق الملائمۃ بترکہا والنفل فی اللغۃ عبارۃ عن الزیادۃ والغنیمۃ یسمی نفلا لانہا زیادۃ علی ماھو المقصود من الثواب فی الاخرۃ وفی الشرع عبارۃ عما ھو الزیادۃ علی الفرائض والواجبات والسنن من العبادات البدنیۃ و المالیۃ وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ والنفل والتطوع نظیران ای مثلان فی کون کل منہا زائد شرعا لنا لاعلینا الا انہ کما ان النفل اسم للزیادۃ فکذا التطوع اسم لاتیان خیر یؤتی بہ عن طوع فصل لما کانت الاحکام المشروعۃ علی نوعین عزیمۃ ورخصۃ شرع فی بیانہما فقال العزیمۃ فی اللغۃ ھی القصد اذا کان القصد فی نہایۃ الوکادۃ قال اللہ تعالیٰ فَنَسِیَ ولم نجد لہ عزما ای لم یکن لہ قصد مؤکد فی العصیان ولہذا ای ولاجل ان العزیمۃ عبارۃ عن القصد المتناہی فی التوکید قلنا ان العزم علی الوطی عود فی باب الظہار یعنی ان المظاہر عندنا ای عند علمائنا اذا اعزم علی الوطی کان کانہ عاد الی حالۃ الاباحۃ لانہ ای الوطی کالموجود فجاز ان یعتبر الوطی کالموجود عند قیام الدلالۃ ولہذا وجب الکفارۃ بہ ولہذا ای ولاجل ان العزیمۃ

عبارة عن القصد المتناهى فى التوكيد قلنا ان العزم على الوطى عود فى باب الظهار يعنى ان المظاهر عندنا اى عند علمائنا اذا عزم على الوطى كان كانه عاد الى حالة الاباحة لانه اى الوطى كالموجود فجاز ان يعتبر الوطى كالموجود عند قيام الدلالة ولهذا وجب الكفارة به ولهذا اى ولاجل ان العزيمة عبارة عن القصدة المتناهى فى التاكيد لو قال قائل اعزم او عزمت ان لا افعل كذا اوافعل كذا يكون القائل حالفا لان العباد انما يؤكدون قصدهم باليمين وفى الشرع عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء من الشارع بحكم انه إلهُنا ونحن عبيده غير متعلق بعوارض اعذار العباد سميت الاحكام اللازمة ابتداء عزيمة لانها اى الاحكام المذكورة فى غاية الوكادة لوكادة سببها اى سبب تلك الاحكام وهو اى سبب كون الامر مفترض الطاعة بحكم انه تعالى إلهُنا ونحن عبيده واقسام العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب فان قيل السنة والنفل ايض من العزائم فلم لم يذكرها كما ذكره فخر الاسلام ومن تابعه قيل النفل ليست من العزائم عند بعض اصحابنا لانه شرع جبر النقصان تمكن فى العزيمة وهى الفرض وكذا السنة لانها شرعت تكميلا للفرائض وتبعا لها فعل المصنف اختار هذا القول ولذلك عرف العزيمة بما لزمنا من الاحكام ابتداء والسنن والنوافل ليست مما لزمنا ويحتمل ان يكون المعطوف محذوفا من الفرض والواجب وغيرهما فان قيل اقسام العزيمة اكثر مما ذكره فان الحرام والمكروه من اقسام العزيمة ايض فكيف يستقيم الحصر قيل الحرام داخل فى الفرض والواجب والمكروه داخل فى السنة او المندوب لان الحرام ان يثبت بدليل قطعى كان الاجتناب عنه فرضا كشرب الخمر وان ثبت بدليل فيه شبهة كان الاجتناب عنه واجبا كاكل الضب وما كان مكروها كان ضده سنة او مندوبا فكان ذكر الفرض والواجب والسنة ذكر الحرام والمكروه واما الرخصة فى اللغة عبارة عن اليُسر والسهولة يقال رخص السعر اذا اتسعت السلع وكثرت وسَهَلَ وجودها وتيسرت اصابتها وفى الشرع عبارة عن صرف الامر من عُسرٍ الى يُسرٍ بواسطة عذر فى المكلف كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان

عند الاکراہ و اباحۃ الافطار فی نہار رمضان بعذر المرض و السفر ولقایل ان یقول ان لصلوٰۃ الخمس من العزائم بالاتفاق مع ان فیہا صرف الامر من عسرا لی یسر بواسطۃ عذر فی المکلف فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمِرَ فی لیلۃ المعراج بخمسین صلوۃ فی یوم ولیلۃ ثم نسخ ما زاد علی الخمس بواسطۃ اعذار العباد علی ما عرف فی حدیث المعراج ویمکن ان یجاب عنہ بان صرف الامر من العسر الی الیسر ان یکون الاصل مشروعا او لا علی وجہ العزیمۃ ثم یسقط شرعیتہ بواسطۃ عذر المکلف والاصل ھھنا وھو ما زاد علی الخمس لم یکن مشروعا فلم یکن رخصۃ الا مجازا لما فیہ من التخفیف والتیسیر وانواعھا ای انواع الرخصۃ مختلفۃ لاختلاف اسبابھا وھی اعذار العباد کما یتحقق فی بیان انواعھا وفی العاقبۃ ای فی آخر الامر تؤل ای ترجع انواعھا الی نوعین طلباء للضبط و دفعا للانتشار احد ھما رخصت الفعل مع بقاء الحرمۃ و صار الفعل بمنزلۃ العفو فی باب الجنایۃ ای بمنزلۃ الجنایۃ المعفوۃ فانھا حرام مع انھا لم یؤاخذ بھا و ذلک ای رخصۃ الفعل مع بقاء الحرام نحو اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مع اطمنان القلب بالایمان عند الاکراہ فان لوجود احق اللہ تعالیٰ فی الایمان لکنہ رخص بعذر وھو ان حق العبد فی نفسہ یفوت عند الامتناع عنہ ای عن الکفر صورۃً بتخریب اَبْنِیَّۃٍ و معنیً بزھوق الروح وحق اللہ تعالیٰ لا یفوت معنیً وانما یفوت صورۃ لان الاصل الایمان ھو التصدیق وذلک باق فرخص لہ الاقدام رعایۃ للحقین او ترجیحا لحقہ و سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند الاکراہ فانہ مثل اجراء کلمۃ الکفر واتلاف مال المسلم ظلما عند الاکراہ فانہ رخص بعذر لان حقہ یفوت عند الامتناع اصلاً وحق المسلم لا یفوت معنیً لان حقہ ینجبر بالمثل او بالقیمۃ بخلاف قتل المسلم عند الاکراہ فانہ لا یرخص لان حرمۃ نفس المکرہ مثل حرمۃ لنفس غیرہ فلم یترجح احد الحقین علی الاخر فلم یرخص والمراد بالاکراہ الاکراہ الکامل منہ وھو بان یخاف علی نفسہ او عضوہ وحکمہ ای حکم ھذا النوع من الرخصۃ انہ ای المکرہ لو صبر حتی قتل یکون ماجورا لامتناعہ

ای المکرہ عن الحرام تعظیما لنھی الشارع لان الحرمۃ قائمۃ فی ھذ النوع فاَن قیل لانسلم ان الحرمۃ ھنا قائمۃ اذ الحرمۃ مایتعلق بہ العقاب ولم یتعلق العقاب بالعمل بالرخصۃ فی ھذ النوع قیل العقاب لیس من الاحکام اللازمۃ للحرمۃ لا محالۃ الاترٰی ان من ارتکب کبیرۃ لو عف اللہ تعالیٰ عنہ ولم یواخذ بھا لا تسمی مباحۃ فی حقہ لعدم العقاب فعلم انہ لیس من ضرورۃ سقوط العقاب انتفاء الحرمۃ بل انما یعرف العقاب بوعید اللہ تعالیٰ فجاز ارتفاع العقاب عند ارتفاع الوعید مع تحقق الحرمۃ وقد ارتفع الوعید ھھنا فارتفع العقاب

والنوع الثانی تغیر صفۃ الفعل الحرام بان یصیر الفعل الحرام مباحا فی حقہ ای المکلف قال اللہ تعالی فمن اضطر فی مخمصۃ وذلک ای تغیر الفعل من الحرمۃ الی الاباحۃ نحو الاکراہ علی اکل المیتۃ وشرب الخمر والاضطرار الیھما لخوف الھلاک علی نفسہ من الجوع والعطش فانہ یصیر الفعل مباحا لقولہ تعالی وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ فانہ استثناء من التحریم والاستثناء من التحریم یقتضی الاباحۃ فی المستثنی علی خلاف حکم المستثنی منہ فکانت الحرمۃ ساقطۃ فاَن قیل الظاھر انہ استثناء من مفھوم الکلام ونتیجۃ لامن قولہ وما حرم علیکم والتقدیر قد فصل لکم ما حرم علیکم فلا تاء کلوا اِلاَّ ما اضطررتم الیہ اذ لا وجہ للاستثناء من قولہ ما حرم علیکم لان المقصود من الآیۃ المحرمات کلھا مُبَیَّنَۃٌ وعلی تقدیر الاستثناء من قولہ ما حرم علیکم یکون المعنی ان النوع الواحد وھو الذی حرم فی جمیع الاحوال غیر حالۃ الاضطرار غیر مبین قیل ان الاضمار الذی ذکرتہ لا وجہ لہ لعدم دلالۃ سوق الکلام علیہ اذ الآیۃ وردت فی بیان ما احل من المذبوحات وما حرم من غیرھا بدلالۃ السیاق فکان المقصود من الآیۃ ان ما حرم من ھذا الجنس ای من الماکولات من الحیوانات قد فصل وبین ھذا النوع من الحرام غیر محرم وقت الاضطرار فلا حاجۃ الی الاضمار الذی ذکرتہ وما ذکرت انہ لا وجہ للاستثناء من قولہ ما حرم علیکم فلا وجہ لہ لان کلمۃ ما فی قولہ ما اضطررتم مصدریۃ والمصدر قد یجعل حینا والضمیر فی الیہ راجع الی ما فی قولہ ما حرم لا الی ما

فی قوله ماضطررتم فیکون المعنی وقد فصل لکم ماحرم علیکم فی جمیع الاوقات الا وقت اضطرارکم فان قیل سلمنا ان حرمة الخمر والمیتة سقطت بالاستثناء ولکنهما لا تصیران مباحین لان سقوط الحرمة لاینافی تحقق سبب الحرمة قیل لما سقطت الحرمة ههنا سقط سببها لان سبب ثبوت الحرمة فی الخمرصیانة عقله عن الاختلال وبدن عن تعدی خبث المیتة لان الشرب الخمر سبب لفساد العقل لغلبة السرور وسبب ثبوت الحرمة فی المیتة فساد بدنه فاذا خاف بالصبر والامتناع فوات نفسه بالموت جوعا او عطشا لم یستقیم صیانة البعض وهوالعقل وصلاح البدن بفوت الکل لان فی فوات الکل فوات البعض ضرورة فسقط المعنی المحرم وهوصیانة البدن والعقل کذا یفهم من بعض الشروح وحکمه ای حکم هذا النوع من الرخصة انه ای المکره لو امتنع عن تناوله ای تناول المذکور من المیتة والخمر او تناول ما صار مباحا بالعذر کاکل المیتة ولشرب الخمر حتی قتل المکره یکون اثما لامتناعه ای لامتناع المکره عن المباح لان الحرمة سقطت بالاستثناء لان الاستثناء من الحظر اباحة فلا یکون فی الامتناع تعظیما لنهی الشارع فصار الممتنع عن تناول المباح عند الاکراه حتی قتل کقاتل نفسه ای کموقع نفسه فی الهلاک من غیرضرورة وتعظیم نهی الشارع فیکون آثما فیعاقب علیه وروی عن ابییوسف والشافعی فی احد قولیه ان الحرمة لا تسقط ولکن یرخص الفعل کما فی الاکراه علی الکفر واکل مال الغیر فصل لما فرغ من بیان دلائل الاحکام الشرعیة ولواحقها وما ثبت من الاسباب والعلل والشروط والاحکام شرع فی بیان مالیس بدلیل لیتمیز ما هو دلیل عما لیس بدلیل فقال الاحتجاج ای الاستدلال بلا دلیل بالجرلان لا اذا دخل علیها الباء صار بمعنی غیر ای الاحتجاج بغیردلیل انواع منها ای من انواعه الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم ای العلة معدومة فیکون الحکم معدوما وقال بعض اصحاب الظواهران التعلیل بالنفی صحیح ووجه قولهم ان النافی یدعی

عدم الحكم فالعدم يثبت بعدم دليل الوجود فكان عدم العلة حجة للنافي على خصمه بخلاف المثبت فانه يدعي حدوث امر لم يكن وهو لا يثبت بعدم دليل العدم فلا يكون عدم العلة حجة للمثبت على خصمه ووجه قول العامة ان عدم هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى فان قيل قوله على عدم الحكم يشير الى انه لو استدل بعدم العلة على ثبوت الحكم لا يكون فاسدا وليس كذلك فالاولى الاطلاق ومنها التعليل بالعدم كما وقع في بعض نسخ الاصول قيل انما قيد بقوله على عدم الحكم لما ان التعليل بالعدم لاثبات حكم باطلا بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله بالتصريح اما التعليل لنفي الحكم فيه توهم الصحة للمناسبة بين عدم العلة وعدم الحكم فلذا صرح بابطاله على انه حكي عن مشائخ العراق ان التعليل بالنفي صحيح عند المصنف قولهم مثاله على الفصل مثاله اي مثال الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم قولهم القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين وعلة النقض عند الشافعي هو الخروج من السبيلين وهذا فاسد لانه لا يدل على عدم النقض لجواز ان يثبت النقض للوضوء بغير الخارج من السبيلين كالدم والقيح والصديد كما تقرر في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل وبيانه ان العلة المؤثرة في نقض الطهارة خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او من غيرهما والقيء لا يخلو عن الرطوبات النجسة في البدن فان قيل علته النقض عند الشافعي منحصرة في الخارج من السبيلين فيصح الاستدلال لان هذا الاستدلال مبني على مذهبه واجيب بانا اثبتنا عدم الانحصار بدليل والزمناه فلا يتأتى له دعوى الانحصار فافهم وكذا قولهم والاخ لا يعتق على الاخ اذا ملكه لانه لان الشان لا ولادة بينهما بين الاخوين فاشبهه ابن العم وعلة العلة العتق عند الشافعي هو الولاد وهذا فاسد لانه لا يمتنع وجود علة اخرى لها اثر في العتق كالمحرمية وهذا لان هذه قرابة صينت عن ادنى الذلتين وهو الاستفراش فلان يصان عن اعلاهما وهو الاسترقاق اولى

سئل محمدؒ ایجب القصاص علی شریک یعنی اذا قتل صبی وبالغ رجلا هل یجب علی البالغ القصاص قال محمدؒ لا ای لا یجب لان الصبی رفع عنه القلم ای مکلف فلا یکون مواخذا بالقصاص فلم یکن فعل الصبی مضمونا والقتل حاصل بفعلهما فلما لم یکن بعض هذا الفعل مضمونا بالجزاء فلم یکن هذا القتل موجبا للقصاص فقال السائل علی هذا وجب ای لزم من تعلیلک ان یجب القصاص علی شریک الاب یعنی اذا شارک الاب مع اجنبی فی قتل ابنه ینبغی ان یجب القصاص علی شریک الاب لان الاب لم یرفع عنه القلم وهو غیر واجب لا علی الاب ولا علی شریکه خلاف للشافعیؒ وهذا استدلال بعدم العلة علی عدم الحکم وهو فاسد اذا سقط القصاص کما یکون القاتل مرفوع القلم بالابوة یکون بغیره من اسباب کثیرة کالملک وشبهة الملک ونحوهما اذ الاب له شبهة الملک فی الابن بالحدیث المعروف والقتل حاصل بفعلهما فلما لم یکن بعض هذا الفعل مضمونا بالجزاء لم یکن هذا القتل موجبا للقصاص فصار التمسک هذا نتیجة الامثلة المذکورة وهو التعلیل لکون الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم احتجاجا بلادلیل ای لانهم صار تمسکهم بعدم العلة علم عدم الحکم بمنزلة مایقال کلمة ما مصدریة ای بمنزلة ان یقال فلان لم یمت لانه لم یسقط من السطح وهذا ممایعرف بطلانه بالبداهة اذ لیس کل من یموت یموت بسقوطه من السطح بل للموت اسباب کثیرة الا اذا کانت علة الحکم — منحصرة فی معنی هذا استثناء مفرغ ای یکون الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم احتجاجا بلا دلیل فی جمیع الاوقات الا وقت کون العلة للحکم منحصرة فی معنی فیکون ذلک المعنی لازما للحکم ای لذلک الحکم وجودا وعدما فیستدل بانتفائه ای بانتفاء ذلک المعنی علی عدم الحکم مثاله مثال مایکون فیه التعلیل بعدم العلة المنحصرة ماروی عن محمدؒ انه قال ولد المغصوبة لیس بمضمون لانه ای لان الولد لیس بمغصوب یعنی اذا غصب رجل جاریة حاملا ثم ولدت ولدا عند الغاصب ثم هلک

الولد فی ید الغاصب لایضمن الغاصب الولد عندنا لان العلة الضمان فی الغصب هو الغصب لاغیر فیکون العلة منحصرة فصح الاستدلال بعدم الغصب علی عدم الضمان فالحاصل ان زوائد المغصوبة عندنا امانة وعند الشافعیؒ مضمونة متصلة وانما قلنا ثم هلک الولد فی ید الغاصب لان الولد اذا استهلک الغاصب یکون مضمون بالاتفاق وانکان قایئما یرد، علی المغصوب منه ولاقصاص علی الشاهد فی مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا لأنه ای لان الشاهد الذی رجع لیس بقاتل یعنی اذا شهدا بقتل رجل فاقتص ثم رجعوا ضمنو الدیة ولاقصاص علیهم عندنا لان العلته وجوب القصاص هی القتل فاذا انتفی القتل انتفی القصاص و ذلک ای انحصار العلة ثابت لان الغصب معنی لازما للضمان و القتل لازم لوجوب القصاص یعنی لا یلزم ضمان الغصب اصلا الا بالغصب ولا یلزم القصاص اصلا الا بالقتل فکان الغصب معنی لازما للضمان والقتل معنی لازما للقصاص و انتفاء اللازم یدل علی انتفاء الملزوم وکذلک ای مثل الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم التمسک ای الاستدلال باستصحاب الحال فی کون کلواحد منهما احتجاجا بلادلیل تمسک خبر مبتداء محذوف ای هو تمسک ای الاستدلال بعدم الدلیل والجملة تعلیل لقوله وکذلک التمسک باستصحاب الحال ای لانه تمسک بعدم الدلیل ثم الاستصحاب فی اللغة طلب الصحبة و سمی لغة هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل یجعل الحکم الثابت فی الماضی مصاحبا للحال او یجعل الحکم الثابت فی الحال مصاحبا لذلک الحکم و فی الشریعة هو الحکم بثبوت امر فی الحال بناء علی انه کان ثابتا فی الزمان الاول و ذلک فی حکم عرف ثبوته بدلیل ثم وقع الشک فی زواله بعده کحیوة المفقود وبقاء املاکه فانه عرف ثبوته قبل فقده بدلیله ثم وقع الشک فی زواله بعده وهذا یصلح حجة للالزام علی الخصم عند الشافعیؒ لانه لما کان ثابتا فی الاصل و

الاصل فى كل ثابت دوامه و بقاءه فيكون ثابتا مالم يوجد الدليل المغير
و عندنا هذا احتجاج بلادليل اذا وجود الشى لايوجب بقاءه لان حكم
الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون القول ـ
بوجوب بقاءه فى الزمان الثانى قولا بلا دليل فيصح التمسك باستصحاب
الحال حجة للدفع لا للالزام لان الحكم الظاهر ان الحكم متى ثبت بقى
و ان كان الدليل المثبت لايوجب البقاء والظاهر يكفى حجة لإبقاء ما
كان على ما كان لا للالزام على الغير كظاهر اليد حجة للدفع دون الالزام
وبيانه فى المفقود فان حيوته ثابتة باستصحاب الحال لانه فقد حيا
فالظاهر انه حى فلكونه ليس بحجة لايرث هو من اقاربه لان الوارث ـ
يستحق مال الغير ويلزم على الغير لنفسه وهو ليس حجة ملزمة فلم
يثبت له استحقاق بلا دليل ولكونه حجة يصلح للدفع لايرث منه اقاربه
حال فقده لان حيوته الثابتة باستصحاب الحال يصلح حجة دافعة
فيدفع استحقاق الغير بلا دليل وهذا معنى قول محمد رح المفقود حى
مال نفسه ميت فى مال غيره فالحاصل ان الارث من باب الولاية فلايثبت
باستصحاب الحال و عدم الايراث من باب الدفع فثبت به وعلى هذا قلنا اى
و قلنا قولا مبنيا على ان استصحاب الحال حجة للدفع دون الالزام ان
مجهول النسب حر لان الاصل فى بنى آدم الحرية مالم يوجد دليل على
خلاف ذلك فلوادعى عليه اى على مجهول النسب احد رقا لا يصير مرقوق
بمجرد الدعوى لان الحرية ثابتة باستصحاب الحال و هى تصلح حجة للدفع
فيدفع دعوى الغير الرقية عليه ثم لو جنى مدعى الرق عليه اى على مجهول
النسب جناية و زعم انه رقيق لا يجب عليه اى على الجانى الذى يدعى
انه رقيق الا بدليل ملزم و هو البينة والحرية ثابتة باستصحاب
الحال فلا تصلح ملزمة و على هذا اشارة الى القريب المتصل على
ان الحكم لايثبت الا بدليل قلنا اذا زاد الدم على العشرة فى الحيض وللمرأة
عادة معروفة اى مادون العشرة كالسبعة مثلا ردت الى ايام عادتها

وهى الثلثة التى زادت على السبعة الى العشرة اتصل بدم الحيض وهى السبعة و بدم الاستحاضة وهى الحادى عشر فصاعدا لان الزائد على العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزائدة على العادة الامرين جميعا ان يكون حيضا و استحاضة لاتصاله بالدمين ولا ترجيح بلا دليل مرجح فلوحكمنا بنقض العادة بان يجعل الزائد على السبعة مثلا حيضا الى العشرة لزمنا العمل باحد الجهتين وهوجهة اتصاله بدم الحيض بلا دليل مرجح - فاذا تساقطا الجهتان بالتعارض وبقى الامر على ما كان وهوالعادة المعروفة ولو جعل قوله وعلى هذا اشارة الى ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة فلا يتضح وجهة واما وجه التفريع على قوله فلا يثبت الابدليل فلان استصحاب الحال و هذه المسئلة من وادٍ واحدٍ لان كلواحد منهما عملا بلادليل ويمكن ان يقال ان قوله على هذا اشارة الى ان التمسك بلا دليل فاسد وكذلك قلنا اذا ابتداءت المراءة مع البلوغ استحاضة نصب على الحال المقدرة لانها لم تكن مستحاضة وقت ابتداء البلوغ لان المستحاضة يتحقق بعد العشرة والبلوغ يثبت باقل مدة الحيض لعدم تجزى الحيض فالكل حيض واحد فحيضها عشرة ايام لان مادون العشرة وهو ما زاد على على الثلثه احتمل الحيض والاستحاضة لاتصاله بالدمين فلوحكمنا بارتفاع الحيض اى فلوحكمنا بان ماوراء الثلثة استحاضة لزمنا العمل بلادليل بخلاف مابعد العشرة فانا حكمنا بارتفاع الحيض هنا لقيام الدليل على ان الحيض لا يزيد على العشرة حاصله ان الثلثة حيض والسبعة الاخرى تحتمل الحيض والاستحاضة فلوحكمنا بان السبعة الاخرى استحاضة لكنا حكمنا بارتفاع الحيض بلادليل لوجود الاحتمال الذى لا يرتفع الا بدليل و فيما بعد العشرة الدليل موجود على ارتفاع الحيض لان الحيض لا يكون اكثر من عشرة ايام ولقائل ان يقول ان قوله لان مادون العشرة احتمل الحيض والاستحاضة غير واف للمقصود حيث يخرج من هذه العبارة العاشرة وهو داخل فيها و يدخل فيها الثلثة وهى خارجة عنها فالعبارة الوافية

ان يقال لان مادون احد العشرة الى الثلثة[له] ومن الدليل على ان الدليل الظاهر اى على ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود وهو الغائب الذى لم يدر موضعه و لاحياته ولامماته و كلمة من للتبعيض وَاَنَّ مثقلة لا مخففة و قوله حجة خبران وقوله مسئلة المفقود مبتداء مقدم خبره وهو قوله من الدليل و المضاف محذوف اى و من الدليل على كذا جواب مسئلة المفقود فانه اى فان المفقود او فان الشان لايستحق غيره ميراثه حال فقده لان حياته ثابتة باستصحاب الحال يصلح حجة دافعة فيدفع استحقاق الغير بلا دليل ولومات قريب من اقاربه اى من اقارب المفقود حال فقده لايرث هو اى المفقود منه اى من القريب الميت لان الوارث يستحق مال الغير ويلزم على الغير الحق لنفسه وهو ليس لحجة ملزمته فلم يثبت له استحقاق بلا دليل واليه اشار الشيخ لقوله فانه اى فان المفقود يدفع استحقاق الغير بلا دليل فلا يرث منه احد ولم يثبت له اى للمفقود الاستحقاق بلا دليل لان حيوته ثبت باستصحاب الحال وحجة للدفع لا للاستحقاق فلا يرث هو من احد فاَنْ قيل بناء هذا لمسئلة على ان الاستصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة فلو جعل هذه المسئلة دليلا عليه كان دورا قَيل هذه المسئلة لم يجعل دليلا على ان استصحاب الحال حجة دافعة لاملزمة بل دليل على ان المذهب لاصحابنا فى استصحاب الحال ماذكرنا فاَنْ قيل هذا ايراد بطريق النقض على الاصل المذكور وهو ان التمسك بعدم الدليل فاسد و قد روى عن ابى حنيفة رح انه قال لاخمس فى العنبر لان الاثر اى النص لم يرد به اى بوجوب الخمس فى العنبر وهو تمسك بعدم الدليل فكيف انكر تموه و فى بعض النسخ وهو التمسك بعدم الدليل وانما عرف باللام لانه قصة الى المعهود اى هو التمسك الذى حكمتم بفساده قلنا انما يذكر ابو حنيفة رح ذلك اى عدم ورود الاثر فى بيان عذره اى عذر ابى حنيفة رح فى انه اى ان ابا حنيفة رح لم يقل بالخمس فى العنبر لان فى احتجاجه على من يدعى الخمس فيه يعنى هذا

[له] قوله الى الثلثة ونحن نجيب بما هدى من فضله تعالى ان هذه العبارة وهو قوله مادون العشرة ليست على ظاهره بل يتأول على ان مادون الثلثة من العشرة الخ من تبيان
ان كل واحد من الآحاد دون الثلثة من العشرة وما دون ... سوى ... الخ

انما یلزم لوذکر ذلک علی سبیل الاحتجاج بل انما ذکرہ علی وجہ بیان العذر لنفسہ فی انہ لم یقل بالخمس فیہ یعنی ان القیاس ینفی وجوب الخمس فی العنبر ولم یرد نص بخلاف القیاس لیعمل بہ و یترک القیاس فوجب العمل بالقیاس وھو ان الخمس لم یجب الا فی الغنیمۃ والعنبر لیس من الغنائم لان الغنیمۃ ماتؤخذ فی ید العدو بایجاب الخیل والرکاب والعنبر مستخرج من البحر لم یکن فی ایدی العدو قط لان قھر الماء یمنع قھر غیرہ علی ذلک الموضع ولھذا تائید علی ان ذکرہ لبیان عذرہ ای ولاجل ان قولہ لان الاثر لم یرد بہ لیس بتمسک بعدم الدلیل وانما ھو بیان عذر وعمل بالقیاس لم یکتف بھذا القدر ای بقولہ لم یرد الاثر بہ بل علل فیہ بعلۃ مؤثرۃ فقد روی ان محمدؒ سالہ ای سأل محمدؒ اباحنیفۃؒ عن الخمس فی العنبر ای عن دلیل عدم وجوب الخمس فی العنبر فقال بیان السوال ای فقال محمدؒ مابال العنبر لاخمس فیہ ای لای دلیل انتفی الخمس فیہ فقال ای ابوحنیفۃؒ لانہ ای لان العنبر کالسمک من حیث ان سبب تولدہ الماء کالسمک وذلک ان العنبر من زبد البحر فقد قیل ان البحار اذا تلاطمت فیہ الامواج صار منھا الزبد ولایزال یضرب الریح بعضھا علی بعض حتی یمکث ماصفا من الزبد فینعقد عنبرا ثم ینجمد فیقذفہ الماء الی الساحل ویذھب مالا ینعقد من الزبد جفاءً ای متلاشیا فقال محمدؒ مابال السمک لاخمس فیہ فقال ای ابوحنیفۃؒ لانہ ای لان السمک کالماء لانہ لم یرد علیہ قھر احد فکذا لاخمس فی السمک فثبت ان ذلک عمل بالقیاس ولیس بتمسک بعدم الدلیل .:.

جعلنا اللہ من اھل الجنۃ الذین احل علیھم رضوانہ وآدام لھم جودہ و کرمہ واحسانہ وامننا فی الدارین من سائر الفتن والمحن انہ علی کل شئ قدیرٌ و بالاجابۃ جدیر آمین آمین آمین وھذا آخر ما قصدتہ وتمام ما اردتہٗ والحمد للہ الذی ھدنا لھذا وماکنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ والحمد للہ اولا واخراً و باطناً وظاھراً یا ربنا لک الحمد کما ینبغی لجلال وجھک وعظیم سلطانک

سبحانك لا احصی ثناء عليك انت كما اثنيت عليك علی نفسك فلك الحمد دائماً ابداً حمداً يوافی نعمتك و يكافی مزيدك عدد خلقك و رضاء نفسك وزنة عرشك و مداد كلماتك وصل يا ربنا وسلم وبارك افضل صلاة و ازكی سلام و اعظم بركة علی عبدك ونبيك و رسولك اشرف الخلق و رسول الحق المؤيد من رب العالمين بالصدق سيدنا محمد وآله و اصحابه و ازواجه و ذريته الطيبين الطاهرين كما صليت و سلمت وباركت علی ابراهيم و علی الِ ابراهيم فی العالمين انك حميد مجيد عدد خلقك و رضاء نفسك و زنة عرشك و مداد كلماتك كلما ذكرك وذكر الذاكرون وكلما غفل عن ذكرك وذكره الغافلون دعواهم فيها سبحانك اللّٰهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ط

— تَمَّتْ بعون الله العليم وسلطانه العظيم من يد فقير نجيب الله ولد حليم الله ابن ولی اكرم ابن جهان خان القريشی ساكن محمد خواجه غفرالله له و لوالديه ولمن اعان عليه ولقاضی صاحب امين جان تيری آمين يوم الجمعة فی وقت ثمانية ساعة وخمس عشر مينت مؤرخةً ٢٥ جمادی الاول سنة ١٣٨٤ هجری صلی الله عليه وسلم

خاتمه

الحمد لله الذی وفقنی لاتمام شرح اصول الشاشی المسمی با لمعدن الوصول وان كتاب المعدن شرح الشاشی مفقود ونادر الوجود كالعنقی فوجدت فی كتب خانه قاضی صاحب امين جان سلمله من اعين الحاسدين من الانس والجان ساكن بلدهٔ تيری وقال اخی الشقيق فضل غفور ان كتاب المذكور نادر الوجود الآن وصلت الی ايدينا :؛ اشرع فی كتابة هذا الكتاب مع انی ضعيف لم يستطع القعود ولا الكتابت ولكن الجنتی رتضرعنی فشرعت فيه بعون الملك المعبود وكان عمری حينئذ وعشرة وثمانين ٩٠ سنة ومع انی مشغول بمصائب الدنيا والمحن واول شروعی اول نمرة رجب سنة ١٣٨٣ھ و ختمه فی آخر جمادی الاول مورخه ٢٥ يوم الجمعة سنة ١٣٨٤ھ اللهم اغفرلی ولوالدی والاستاذی ولمن اعانی عليه من كواغذ و غيره والقاضی صاحب امين جان آمين ثم آمين ثم آمين سنة ١٩٦٤ع مؤرخه ٥ اكتوبر